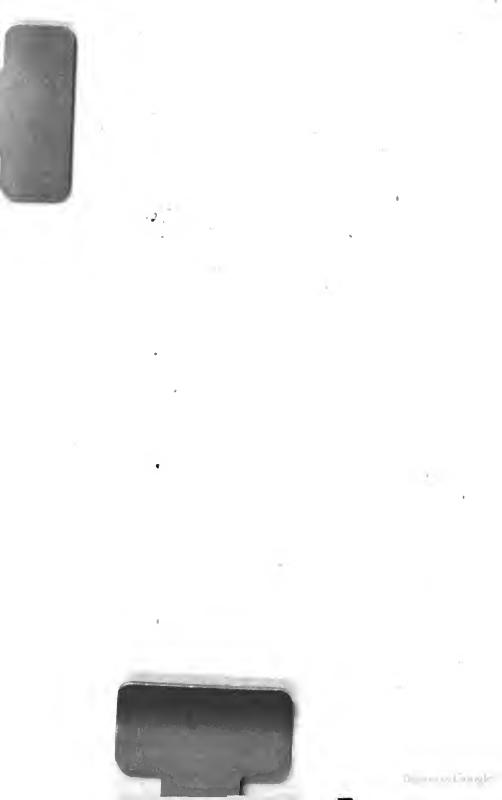






LA
LIBERTÉ CIVILE

PAR

JULES SIMON

TROISIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET Cie
BOULEVARD SAINT-GERMAIN, N° 77

1867

LA

LIBERTÉ CIVILE

IMPRIMERIE GÉNÉRALE DE CH. LAHURE
Rue de Fleurus, 9, à Paris

LA

LIBERTÉ CIVILE

PAR

JULES SIMON

TROISIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET C[ie]
BOULEVARD SAINT-GERMAIN, N° 77

1867

LA
LIBERTÉ CIVILE.

CHAPITRE I.

LA LIBERTÉ DU FOYER.

1. Le mariage établi par la nature. — 2. Dégradé par les mœurs.
3. Réglé par la loi. — 4. Du divorce.

1. Le mariage établi par la nature.

Le droit est en même temps la règle et la mesure de la liberté. De même que le droit est impossible sans la liberté, parce qu'il manque de matière, la liberté est impossible sans le droit, parce qu'elle manque d'essence. Les théoriciens qui croient servir la liberté en demandant la liberté absolue et sans limites, se confondent dans leurs pensées, car la liberté de tout faire est la négation de la liberté, la négation de la société, la négation de l'humanité. En effet, si ma liberté n'a d'autre mesure que ma puissance, j'appartiens à ma passion, et le monde appartient à la force. Le droit s'enfuit, et en fuyant, il emporte avec lui la liberté.

L'application de cette doctrine est surtout frappante en ce qui concerne la famille. Le but à atteindre est d'établir dans les relations humaines la plus grande somme de liberté possible : pour y parvenir, allons-nous relâcher les liens de famille, et par exemple supprimer l'autorité paternelle? Tout au contraire. La nature donne au père le droit de gouverner son fils, et elle donne au fils le droit d'être gouverné par son père; c'est une autorité également nécessaire à celui qui l'exerce et à celui qui la subit. Toute doctrine qui, sous prétexte de liberté, désarmera le père et affranchira l'enfant, aura pour effet de détruire la liberté de l'un et de l'autre; car elle ôtera à l'un et à l'autre son droit et sa nature.

Et comme la société politique dépend essentiellement de la société domestique, on ne peut blesser le droit, c'est-à-dire la liberté, dans la famille, sans détruire l'État, et on ne peut constituer fortement la famille sur la base du droit naturel, sans accroître la puissance de l'État pour la liberté. C'est un axiome de la science politique, qu'il faut rendre l'autorité toute-puissante dans la famille, afin qu'elle devienne moins nécessaire dans l'État. Sous ce rapport, nos grandes assemblées républicaines se sont trompées, en diminuant la puissance maritale et la puissance paternelle. Elles n'ont pas suivi en cela l'exemple des Romains, qu'elles aimaient tant à invoquer; car l'exagération de la puissance paternelle a été jusqu'à la fin un des plus énergiques ressorts de la société romaine.

Avant de voir ce que l'État peut ajouter ou retrancher à la famille, examinons-la comme un fait naturel, étranger à toute convention sociale.

Le sentiment qui rapproche l'homme et la femme, et que l'on appelle l'amour, est un sentiment très-complexe. On donne quelquefois le nom d'amour à ce que les psychologues appellent assez brutalement l'appétit du sexe; mais cet amour, comme tous les autres appétits, a pour fin la satisfaction d'un besoin purement physique, il a

pour caractère de cesser momentanément après avoir été assouvi ; enfin, il ne se borne pas à un objet unique, ou du moins il n'y a rien en lui qui explique cette fixité : s'il en montre, elle lui vient d'ailleurs. Le véritable amour est tout autre chose. Il est vrai qu'il est toujours accompagné de l'amour physique, car il ne faut chercher la dangereuse chimère de l'amour platonique que dans *les Femmes savantes* (il n'y a pas trace de cela dans Platon) ; mais il en diffère par les caractères les plus essentiels. D'abord, il ne s'attache pas à toutes les femmes, mais à une seule[1]. Il n'est pas périodique, mais constant et continu ; il n'a pas pour unique fin la satisfaction d'un besoin physique, mais il aspire au contraire à l'union des âmes. Il est jaloux, et sa jalousie s'étend aux pensées et aux sentiments aussi bien qu'au corps. Il s'insinue le plus souvent par les yeux ; et pourtant quelquefois le désir ne commence à naître qu'après un commerce assez prolongé, et quand le cœur est déjà pris. Même chez les âmes les moins pures, les plus dominées par le corps, il est le plus souvent produit par l'attrait de la beauté. Or, le sentiment de la beauté ne peut être confondu avec le désir des sens. Il y est joint, il en diffère ; il appartient à l'ordre moral. Le corps peut être amant de la femme, mais c'est l'âme qui est amante de la beauté. C'est un sentiment naturel et vrai, un sentiment généreux, qui élève l'âme, la rend capable des plus grandes pensées et la dispose aux nobles actions. Pascal dit que l'amour est un attachement de pensée[2]. Il est certain que le climat, ni le tempérament, qui font tout pour les sens, ne font rien pour la violence de l'amour. L'amour ne dépend même pas de son objet. Son foyer est interne. C'est une force de notre âme qui se développe à l'occasion d'une femme, mais

1. « L'égarement à aimer en plusieurs endroits est aussi monstrueux que l'injustice dans l'esprit. » (Pascal, *les Passions de l'amour*, éd. Havet, p. 514 ; éd. Lahure, p. 472.)

2. Pascal, *ib.*, Havet, p. 517 ; Lahure, p. 474.

dont l'intensité est déterminée par notre puissance aimante, et non par les qualités de la femme aimée. C'est nous qui faisons notre amour. Quelquefois il fait explosion avant d'avoir trouvé son objet, et se consume dans des aspirations vagues et maladives; quelquefois il s'attache à des conceptions imaginaires; quelquefois aussi, dans les âmes puissamment douées, l'amour monte jusqu'à l'idéal sans s'arrêter aux vaines images. Tel est l'amour de sainte Thérèse. Il y a des vierges sacrées qui ont gardé la virginité par excès d'amour, parce qu'elles n'ont pas voulu ou n'ont pas pu descendre. Dans l'état normal, l'amour dispose en quelque sorte de son objet, il le crée, il l'approprie à ses besoins. Il ne voit pas les défauts de l'objet aimé, parce qu'au fond il ne voit pas cet objet, mais la beauté en lui. Platon a raison, nos illusions en sont la preuve : nous ne rêvons, nous ne voyons que l'idéal dans l'amour. Plus une âme est puissante, plus grandes sont ses illusions quand elle aime. Une âme forte, et qui pense grandement, puise dans son amour les caractères de la perfection, en revêt l'objet aimé. Elle le pare de toutes les grâces, de celles qu'il ne saurait avoir, et de celles aussi qu'elle n'aurait pas imaginées avant d'être amoureuse.

Nam hoc faciunt homines plerumque cupidine cæci,
Et tribuunt ea, quæ non sunt his commoda vere....
Nigra, μελίχροος est[1].

Enfin l'âme amoureuse est comme fécondée par le sentiment qui l'anime[2]. Ses yeux ne voient plus le monde

1. Ce sont les vers 1147 sqq. du quatrième chant de Lucrèce, que Molière a introduits dans *le Misanthrope* (acte II, scène VI).

.... On voit les amants vanter toujours leur choix.
Jamais leur passion n'y voit rien de blâmable,
Et dans l'objet aimé tout leur devient aimable....
La pâle est au jasmin en blancheur comparable ;
La noire à faire peur, une brune adorable, etc.

2. J. J. Rousseau, *Émile*, liv. V, t. II, p. 183.

sous le même aspect; son esprit se découvre une vigueur inconnue; son cœur a des sentiments nouveaux, qui débordent en sympathie universelle; il porte une fête au dedans de lui et la répand au dehors. Il ne veut pas seulement aimer, il veut être aimé. C'est une âme que son âme demande; une âme qui réponde à la sienne, qui la comprenne, qui sympathise avec elle, qui lui rende amour pour amour, confiance pour confiance, dévouement pour dévouement; qui s'attache à elle avec tant de force et qui souffre avec tant de bonheur son étreinte, que rien ne puisse plus les séparer. Le sentiment de l'indissolubilité, et par conséquent le sentiment de l'immortalité, est dans l'amour. Quiconque a aimé, sait qu'on n'aime pas pour une heure. Les amours faciles sont pour les âmes sans vigueur : une âme forte, et qui se sent elle-même, met de l'immortalité dans ses sentiments. Voilà la grandeur de l'amour, de tenir, plus que toute chose, à la spiritualité et à l'immortalité; de faire partie de notre destinée immortelle, non pas seulement de notre voyage à travers le monde. Un sentiment qui touche à l'amour, qui contribue à le faire naître, et que l'amour exalte, c'est la pudeur : autre preuve de la prédominence de l'âme dans l'amour. La pudeur n'est pas un sentiment factice : qui oserait le croire? Qui le pourrait, parmi ceux qui ont aimé? La pudeur est une des causes de l'indissolubilité du lien conjugal; ce n'est pas la respecter assez que de voir en elle le charme et la gardienne du foyer domestique. Mais quelle que soit la force et la douceur de l'amour, c'est la paternité qui constitue et consacre la famille. En rendant la femme absolument incapable de pourvoir à ses besoins pendant la grossesse et l'allaitement, en lui imposant l'obligation de se dévouer à son enfant pendant de longues années, la nature a évidemment voulu la confier comme en dépôt à l'homme qui l'a rendue mère; cet être faible, et dont la vie propre est en quelque sorte suspendue pendant les meilleures années de sa jeunesse, a sur le dévouement de

son mari un droit absolu, fondé sur l'amitié, sur la reconnaissance et sur la plus stricte équité. A chacun sa tâche : la tâche de l'homme est la protection et le travail, noble tâche, qui donne un but et une récompense à toutes les actions de la vie. La nature a donné aussi au père et à la mère une tâche commune, c'est l'éducation de leur enfant, éducation longue et difficile, puisque c'est une réflexion et une volonté qu'il s'agit de former. Une flamme ardente s'élève dans le cœur du père et de la mère. Ils n'ont pas besoin de réfléchir; dès que cet être débile et impuissant leur est donné, avant même qu'il puisse les aimer, les comprendre ou les reconnaître, toute leur vie, tout leur cœur se trouve changé; toute leur intelligence est occupée de lui, tous leurs sentiments se portent vers lui; ils sentent que la souffrance n'est rien pour eux, quand il ne souffre pas; que leur bonheur est dans son bonheur; que leur vie jusque-là s'était passée à l'attendre, et que s'il mourait, il emporterait avec lui la meilleure moitié de leur cœur. S'ils veillent, c'est pour s'occuper de son bonheur et de ses besoins; s'ils dorment, ils le retrouvent dans leur sommeil; s'ils prient, c'est son nom qui vient sur leurs lèvres. Ni le père, ni la mère ne sentent la fatigue, quand il s'agit de le sauver de la faim, du froid, et des autres ennemis de l'homme. Ce dévouement ne leur coûte pas; bien plus, il leur est nécessaire : il fait partie du bonheur que leur donne leur enfant. Leur cœur s'habitue à ce sentiment, à cette sollicitude, à ce travail, et ne peut plus s'en détourner. S'il arrive une catastrophe, ils se sentent inutiles, anéantis; ils n'ont plus de raison d'être, ils ne sont plus ce qu'ils devraient être; ils sont en dehors de leur voie, de leur destinée; leur malheur est de tous les instants. Ils ne savent plus ni vouloir, ni penser, ni rêver, ni aimer. Cette partie d'eux-mêmes qui a disparu rend tout le reste maladif et impuissant. Grâce à cette force irrésistible de l'amour, le père est toujours père, la mère est toujours mère, tant que le fils subsiste, et même

après qu'il est mort. Un animal aime son petit, tant que le petit a besoin de lui, et ensuite il ne le connaît plus : voilà l'instinct. Un homme aime son fils dès qu'il l'a connu, et il l'aime sans fin : voilà l'amour. Dans cette différence fondamentale est une des preuves de notre immortalité. La nature fait bien de rendre nos attachements durables, et de nous tenir liés même à ceux qui ne sont plus, pour que la tombe ne soit pas un abîme entre les deux vies. Dans cette persévérance de l'amour paternel, dans cet accroissement qu'il prend chaque jour, car il ne participe pas de nos défaillances comme nos autres amours, il ne se fatigue pas, il ne s'épuise pas, y a-t-il quelque chose de factice ? L'éducation, les lois y concourent-elles pour une faible part ? Non; c'est la nature toute seule, la nature irrésistible. Même dans les sauvages, l'amour paternel est entier. Même dans ces âmes atroces qui n'ont de la civilisation que ses vices, et qui ne connaissent ni la conscience, ni la pitié, il y a place pour l'amour paternel. S'il y a quelque chose dans l'homme de particulièrement humain, c'est l'amour paternel. S'il y a en nous un sentiment que rien ne puisse diminuer ni éteindre, qui résiste même à l'ingratitude, qui ne connaisse pas la honte, qui se nourrisse de ses sacrifices, qui nous rende indifférents à notre bonheur, à notre vie, c'est celui-là. Cet enfant, qui sans nous va mourir, nous devient à nous-mêmes, et pour jamais, nécessaire. Ce pauvre corps souffreteux que nous déposons dans un berceau, cette intelligence endormie qui ne s'éveille qu'à notre voix, ce cœur si confiant et si tendre dont les penchants se développent à la douce chaleur de notre amour, n'ont pas de nous, de nos soins, de nos sacrifices, de notre tendresse un besoin plus pressant. La durée, ou pour mieux dire, l'éternité de la famille n'a pas besoin d'être démontrée : il n'y a pas un père qui ne la sente.

Si l'amour du père et de la mère pour leur enfant est le plus fort lien de la famille, il s'en faut bien qu'il soit

le seul. On a remarqué que l'amour filial était moins tendre et moins profond; il est vrai, et pourtant cet autre amour tient à toutes les fibres de notre cœur. Il fait partie de notre être, dans les premières années de la vie; l'enfant cherche les caresses de sa mère, comme une fleur cherche le soleil. Il y a dans ce sentiment une grâce qui lui est propre; c'est l'abandon, la sécurité, la crédulité: c'est la première foi, la foi naïve et absolue de l'enfance. La vie, avec ses joies et ses douleurs, endurcira cette jeune âme; les passions violentes l'envahiront, le doute la torturera, l'âpre besoin la contraindra à l'inquiétude et au travail: au milieu des soucis et des désenchantements, quand tout s'effacera, les religieux souvenirs du berceau et de la famille subsisteront; c'est notre vrai trésor, où nous puisons à notre insu tout ce qu'il y a en nous de bons sentiments et d'idées puissantes. Quel est l'orphelin, fût-il déjà en cheveux blancs, qui, venant de faire une noble action, ne revoit pas, au fond de sa pensée, le sourire reconnaissant de sa mère? Merci à Dieu, pour les liens bénis qui attachent les pères aux enfants et les enfants à leurs pères. S'il y a dans nos cœurs de la pitié, de la générosité, si nous craignons Dieu, si nous l'aimons, si nous sentons la poésie et l'enthousiasme, c'est que nous avons commencé à vivre en aimant, et que l'amour a protégé et sanctifié notre berceau.

C'est pour l'enfant, et par lui, que la famille subsiste. L'amour a beau rêver et vouloir l'immortalité. Il la rêve parce qu'il tend sans cesse à l'idéal; mais nous ne faisons ici-bas qu'entrevoir l'idéal; nous retombons aussitôt de tout notre néant, et alors nos sentiments même les plus purs tombent en défaillance comme notre être. Que fait la nature? Elle vient au secours de l'amour, par l'amour [1]. Elle ravive, elle transforme

1. « Quoique ce soit une même passion, il faut de la nouveauté. » (Pascal, *les Passions de l'amour*, Havet, p. 513; Lahure, p. 472.)

l'amour par l'amour paternel. Elle nous arrache par là aux misères de cette nature humaine, caduque et imparfaite, et nous rend à la réalité de notre destinée immortelle. Sans cet intérêt commun créé par la famille, sans cet intérêt dominant et absorbant, la constance dans l'amour ne serait qu'une exception. Au moment où la passion commence à s'épuiser, les sens à se fatiguer, quand l'âme, rendue à elle-même après les premiers enivrements, se sent avec tristesse redevenue clairvoyante, un lien nouveau s'établit entre cet homme et cette femme qui allaient cesser d'être tout l'un pour l'autre; la même affection les remplit; ils se sentent agités des mêmes craintes, du même espoir; leur vie à l'un et à l'autre a le même but. Leur union devient indissoluble. Les brillants souvenirs de la passion ne sont plus à leurs yeux que la poétique origine d'une amitié sainte, austère, religieuse. Tout, dans leur intérieur, respire le devoir et la tendresse. Le cœur est d'accord avec la raison; il conseille ce qu'elle prescrit, et le rend facile. Ni le père, ni la mère n'ont besoin de secours pour connaître leur tâche; la nature seule les conduit et les éclaire. C'est elle qui retient la mère, comme un ange gardien, près du berceau et du foyer, qui rend son sommeil si léger, sa main si douce, qui donne à son faible corps une force nouvelle et inconnue, qui lui inspire ces jeux, ces consolations, ces tendresses, chemin d'amour par lequel l'âme de l'enfant s'introduit souriante au milieu de nous; qui établit entre ces deux cœurs une sympathie mystérieuse et sans bornes, qui souvent apprend en un jour la vertu à une mère qui l'avait oubliée : car le maître, le docteur, c'est cet enfant, qui ne sait rien au monde, et qui répand autour de lui la divine contagion de l'innocence. Il n'y a rien de plus divin, rien de plus adorable dans les adorables récits de l'Évangile que ce Jésus enfant qui enseigne la sagesse aux docteurs de la loi. Le père en même temps

sent sa responsabilité s'accroître; il est le chef, le protecteur; il est la raison et la loi. C'est à lui de combattre au dehors avec un courage infatigable pour assurer le bien-être présent et futur de celui qui s'élève à son foyer. Il ne doit plus connaître le découragement, le dégoût, la fatigue. Il doit à son fils, outre le pain et la sécurité, un nom honoré, le plus sacré des patrimoines. Il lui doit l'exemple. Il doit lui apprendre par ses préceptes et plus encore par sa conduite, ce que c'est qu'un homme, quels sont les nombreux et austères devoirs d'un homme. Quand la mère, égarée par sa tendresse, absorbée par les soucis de l'intérieur, se trompe sur le devoir, c'est au père à prononcer. S'il se trompe, lui aussi, la conscience du fils se trouble, sa raison chancelle. Il faut que jusqu'à l'âge d'homme, l'enfant puisse identifier la raison et la volonté de son père avec l'universelle et infaillible raison. Il faut qu'il trouve un juste maître dans son père, jusqu'au moment où il sera en état de se servir de maître à lui-même. Il apprend à être libre en obéissant : c'est son intérêt, son devoir, et son bonheur. Docile à son père pendant ses premières années, et plus tard à la raison, il change de condition sans changer de but et de règle.

Où ai-je pris ce tableau de la famille? Est-ce une utopie? Non, c'est la nature; et j'y trouve l'union indissoluble de l'homme et de la femme, d'un homme et d'une femme, la puissance du mari et la puissance du père. C'est donc la nature plutôt que la loi qui oblige le mari à rester fidèle à sa femme, à la protéger, à la nourrir, à la gouverner, elle et son enfant; qui oblige la femme à rester fidèle et soumise; le fils à obéir jusqu'à l'entier développement de sa raison, à aimer et à respecter pendant toute sa vie. Supprimez tous les codes, et ces obligations resteront les mêmes, parce qu'elles sont fondées sur la nature des choses et sur la morale.

2. Le mariage dégradé par les mœurs.

La nature, dis-je; mais si c'est la nature qui règle ainsi la famille et qui la fait si pure et si sainte, d'où peut venir le désordre? On répond qu'il vient de la civilisation, de nos lois : accusation banale et irréfléchie. Le désordre ne peut pas venir de la civilisation; car la civilisation est aussi dans la nature, qui ne peut pas aller contre ses fins. La civilisation n'est pas un accident; et l'homme est fait pour vivre en société avec ses semblables. Il peut y avoir des lois insuffisantes ou mal faites, mais la plus grande source du mal est en nous-mêmes, dans nos passions, ou plutôt dans la mauvaise discipline de nos passions. La nature va de soi dans le monde de l'organisme, mais non dans le monde de la liberté. Là elle a besoin de la règle. Grande est la différence entre la nature bien entendue, bien réglée, et gouvernée par la loi morale, et la nature abandonnée à la violence des passions. L'immense majorité des hommes manque de modération et de lumières; et c'est ce qui rend indispensable l'action des lois et des mœurs. La nature livrée à elle-même va contre nature. Elle subordonne la raison à la passion, parce que la raison a besoin d'être cultivée et ne s'exerce qu'avec effort. La passion, tout au contraire, est toute-puissante dès le premier jour; elle perd de sa force en s'épurant. Elle nous dispense de vouloir et va à son but sans notre concours. C'est une force aveugle comme l'instinct. Elle ne devient humaine que par la discipline.

Voyons donc la passion à l'œuvre; c'est-à-dire à côté de ce qui devrait être, ce qui serait, sans l'éducation et la loi, et ce qui est trop souvent, même dans notre monde et dans notre siècle.

Ce qui préside à la plupart des unions, dans le ma-

riage, c'est l'argent; hors du mariage, c'est l'amour; et quel amour encore? L'amour physique, presque toujours. Cela est dur à constater, mais cela est vrai. Un homme de génie[1] a été jusqu'à dire que l'amour physique était tout ce qu'il y avait de beau dans l'amour; étrange paradoxe, que nous rappelons seulement pour montrer ce que sont et ce que peuvent les grossiers instincts de notre nature. Buffon se trompe à coup sûr; il est étrange de se tromper à ce point : l'amour moral, l'amour, le vrai amour est ce qu'il y a de plus divin et de plus enivrant sous le ciel. Il faut pourtant reconnaître, à notre honte, que l'amour physique fait la plupart des unions qui ne sont pas dictées par un calcul. Même dans notre société civilisée et philosophante, le nombre n'est pas grand de ceux qui songent avant tout à se donner pour la vie une amie, une compagne, à se créer un intérieur chaste et paisible, à élever des enfants pour la patrie et pour la vertu. C'est presque une honte pour un homme qui se marie à trente ans d'avoir gardé jusque-là sa virginité! Et pourtant, pour avoir joui d'une femme en dehors du mariage, il faut avoir trompé un mari, ou mis à mal une honnête fille, ou vécu avec une prostituée.

Quand on a mené cette vie, en ayant le bonheur d'éviter les maris, les pères et les tribunaux, quand on n'a plus ni argent ni santé, qu'on a les sens blasés et le cœur flétri, on achète une fille par quelque mensonge, en flattant la vanité des parents; cela s'appelle faire une fin, en langage vulgaire, et en langage officiel, s'établir. Vous avez fait cela sans remords; et à moins qu'une malheureuse complice ne vienne vous étaler sa maternité et sa misère, vous êtes content de vous, et vous dormez la nuit d'un bon sommeil. Est-ce vrai? On est convenu de

1. J. J. Rousseau parle le même langage dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes.* (Éd. Musset-Pathay, t. I, p. 263 Lahure, t. I, p. 101.)

farder cela; mais tous les mensonges du monde ne nous empêcheront pas de conclure qu'on s'unit la plupart du temps par calcul ou par passion physique, quelquefois, mais rarement par amour; presque toujours sans penser au lendemain, et surtout sans penser à la famille; que le mariage est pour beaucoup, non le commencement de la vie sérieuse, mais la fin de la vie heureuse; qu'il est un pis-aller, une ressource pour un libertin aux abois, un pied à l'étrier pour l'ambitieux; que la dot en est le grand point, la femme tout au plus l'accessoire ou l'inconvénient, et que, pour les enfants, ce qu'il y a de mieux à dire dans les mariages les plus honnêtes, c'est qu'on daigne à peine y penser, au milieu de préoccupations plus importantes.

Ainsi, pas de mariages, ou des mariages d'argent : voilà ce que fait notre passion et notre vice.

Cet état de choses est un malheur, un grand malheur, le plus grand de tous les malheurs. Je vais le montrer après tant d'autres, et je n'apprendrai rien à personne; mais ce lieu commun a du bon : la preuve, c'est que tout le monde l'évite. C'est un spectre; c'est le remords. Voyons-le dans ce qu'il a de plus hideux.

Prenons d'abord le concubinage : voici ce qu'il fait. Il déprave l'homme, et il le ruine. Il déprave bien plus encore la femme, il la perd sans ressource. Il condamne l'enfant à la mort ou au malheur; il confond tout dans l'État, il rend la morale et la loi également impuissantes. Cela est si vrai, que le premier intérêt de l'État, quelle qu'en soit la forme, est de favoriser et de relever le mariage.

C'est un triste spectacle que celui de ces fils de famille, élevés avec soin dans des idées d'honneur et de probité, qui ont eu sous les yeux le spectacle d'une mère chaste, d'un père fatigué par le travail, entouré de l'estime publique, capables, par leur éducation, de faire œuvre d'homme à leur tour, de marquer leur place dans la cité,

et qui de gaieté de cœur, se faisant les habitués et les courtisans du vice, s'en vont vivre de pair à compagnon avec des prostituées; maquignons dans les écuries, escrocs devant les tables de jeux, mendiants chez l'usurier, je ne sais comment les appeler dans le boudoir de leurs maîtresses. Ce que j'admire, c'est que les gens du monde et même les femmes du monde, n'enveloppent pas les deux associés dans le mépris que les prostituées leur inspirent[1]. Ces nuits de débauches, ces honteuses prodigalités, ces accointances à peine déguisées avec des échappés du bagne, sont amnistiées sous le nom de folies de jeunesse. Cependant c'est la femme qui a une excuse, elle seule : avant de faire son métier, elle a commencé par être séduite. Un beau fils est allé la chercher dans l'obscurité d'une honnête famille, et, profitant de ses privations, de sa misère, de son ignorance, l'étourdissant de ses belles paroles et de ses mensonges, il en a fait ce que la voilà. Il faut souvent beaucoup de soins et d'habileté pour séduire une fille; c'est un siége en règle, il y a des poëtes qui ont versifié cela. Plus la conquête est difficile, plus elle est prisée : c'est qu'en effet la victime était honnête ! elle est tombée de haut ! Quelle gloire pour celui qui est parvenu à la tromper et à la perdre ! Pendant qu'il fait le nécessaire pour arriver à cette conclusion, mentant et se parjurant au jour le jour, comment s'excuse-t-il à ses propres yeux? La passion, dit-il, l'entraîne et l'aveugle. Erreur ! c'est l'excuse des lâches. Les entraînements de la passion sont grands, mais la volonté est invincible. Vous n'avez pas su vouloir, vous n'avez pas su réfléchir, vous n'avez pas entendu votre conscience : voilà ce que signifie votre excuse; elle ne fait pas de vous un honnête homme ! Mais il y a plus : suivant toutes les probabilités, vous mentez en exagérant votre passion. Ces

1. « Ne savez-vous pas que celui qui se joint à une prostituée est un même corps avec elle? » (I *aux Corinthiens*, VI, 16.)

grandes fougues sont plus rares qu'on ne les fait : elles vous laissent au moins des moments lucides. Eh bien ! dans ces moments-là, comment jugez-vous votre entreprise? D'abord ce que vous faites immédiatement, c'est de détruire dans l'esprit d'une fille toutes les idées et tous les sentiments d'honneur que sa mère y a déposés. Ce sont des préjugés, dites-vous? Le respect de soi-même, la pudeur, la décence sont des préjugés : à la bonne heure. Vous savez au moins, car personne ne l'ignore, ce que va devenir l'âme de cette fille quand vous aurez réussi : le désespoir, si la conscience se réveille; la dépravation, si elle se tait; il n'y a pas de milieu, car, infidèle sur ce point aux principes de son éducation, elle n'a plus de raison pour rien respecter : vous faites cet irréparable tort à elle et à sa famille; vous détruisez aussi, cela est évident, son honneur; car elle est déshonorée, c'est le mot consacré; seulement vous ne l'êtes pas, ce qui est admirable. Quand vous serez, plus tard, un honnête père de famille, vous pourrez la chasser de chez vous avec l'approbation du monde, si elle a le front d'y venir. Vous la ruinez en rendant son établissement impossible, vous qui avez le vol en horreur. Et tout cela n'est rien! S'il naît un enfant, qu'allez-vous faire? Vous ne regardez pas si loin, parricide[1]? Combien y a-t-il d'hommes qui, en abusant une fille, ont la résolution de l'épouser si elle devient mère? Et combien y a-t-il d'hommes qui, ayant de bonne foi formé cette résolution, l'exécutent? Les casuistes mêmes vous diront que si la disproportion d'éducation et de fortune est trop grande, il n'y a pas d'obligation d'épouser : on en est quitte pour donner quelque argent. L'enfant aura des langes; il se passera de père, et peut-être aussi, hélas! de mère. Car qui peut savoir ce que peut amener la honte, la misère, et la pudeur une fois oubliée?

1. « Soient maudites de Dieu et des hommes les unions dont on ne veut pas voir de fruit, et dont le vœu est d'être stériles ! » (Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture sainte*, liv. X, douzième proposition.)

Je sais bien que le monde a deux langages, car il se contredit de tous les côtés, il est la contradiction même. Il a des axiomes pour toutes les occasions; pour condamner comme pour absoudre. Quand un père de famille est pris en flagrant délit d'adultère, conduit à la police correctionnelle, placé sur le banc entre deux gendarmes, condamné à la prison et à l'amende : quelle honte, dit-on, et quel scandale ! Peut-on se jouer ainsi des devoirs les plus sacrés ! Ces censeurs austères ont peut-être aidé le condamné dans ses désordres. Ils l'ont peut-être surpassé. Ils se mettent en règle avec la morale, par ces flots d'indignation vertueuse qui ne coûtent rien à leurs secrets déportements. On se demande de quoi le monde se plaint, du vice, ou de la maladresse de l'avoir laissé trop voir.

Il y avait peut-être plus de vice et plus d'effronterie dans le vice sous Louis XV; mais il ne s'agit pas de comparer, il s'agit de regarder. Quand même nous vaudrions mieux qu'une société qui avait à sa tête la Pompadour et la Dubarry, il n'y aurait pas de quoi vanter notre rigidité. Mettons que la corruption ne soit pas générale, ce qui est d'ailleurs évident; ce n'est pas une raison pour ne pas flétrir et pour ne pas guérir la corruption qui existe. Certes, on trouverait encore parmi nous, surtout en province, des parents attachés à leurs devoirs, des jeunes filles tendrement et sévèrement élevées, qui mettent leur bonheur dans le mariage, parce qu'elles y voient l'occasion de faire le bonheur d'un autre, et des hommes qui, en se donnant un intérieur, connaissent, aiment et acceptent toute la responsabilité que leur impose le titre de chef de famille. Cependant, il est de fait que beaucoup de mariages se font comme un contrat, comme une affaire, parce qu'il faut créer ou consolider sa position; et que dans l'association qui résulte de ces préoccupations peu sentimentales, on ne peut guère attendre, même de la part des honnêtes gens, qu'une tolérance réciproque, et l'observation des devoirs les plus stricts. Il n'y a pas de lutte, pas de scandale ; le

monde est content; mais il n'y a non plus ni bonheur, ni sainteté. Où nous chercherions un foyer domestique, nous ne voyons qu'une boutique ou un salon. Il y a bien des causes secondes de cet état de choses; il faudrait les étudier dans un traité de morale; nous ne parlerons ici que des causes premières, que nous réduisons à trois : les parents songent surtout à la fortune ; les jeunes hommes s'accoutument trop à regarder le libertinage avant le mariage comme une chose indifférente; l'instruction des filles est trop futile et trop incomplète, et leur éducation les rend trop étrangères aux devoirs publics et aux questions d'intérêt général.

En vérité nous ne faisons pas un crime aux parents de penser à cette triste et misérable chose, qui s'appelle l'argent. C'est un véritable enfantillage, de dire que l'argent n'est rien et qu'on ne se soucie pas de l'argent, puisqu'au fond tout le monde s'en soucie. Il ne s'agit pas ici de déclamer ni d'exagérer; une des sources les plus fréquentes de désunion dans les ménages, c'est le besoin. Si des jeunes gens dans leur inexpérience ou dans la chaleur de leurs passions, oublient cela, c'est tant mieux pour eux: il est parfaitement raisonnable que le père et la mère y pensent à leur place. Tout le mal est que le père et la mère y pensent trop, en parlent trop, oublient trop tout le reste. Il devrait être entendu entre honnêtes gens qu'il faut penser en premier lieu à l'honneur, à la probité, à la droiture, à l'élévation des sentiments; en second lieu à la convenance des caractères, de l'éducation, des goûts et des habitudes; et enfin, puisqu'il le faut, et dans un moindre degré, à la situation matérielle. Voilà ce qui serait sensé et honorable ; mais la plupart du temps, on renverse la proportion. La dot, d'abord; et pour le reste, on le range un peu sous la rubrique des considérations sentimentales. On en orne ses discours, on n'en préoccupe guère sa pensée. Il faut payer une charge, augmenter un fond de roulement, purger une hypothèque. On cherche autour de soi

un bailleur de fonds qui vous colloque une fille pour appoint :

> Optima sed quare Cesennia, teste marito?
> Bis quingenta dedit : tanti vocat ille pudicam.
> Inde faces ardent : veniunt a dote sagittæ[1].

Des parents font ou conseillent ces marchés; après cela, il n'y a plus à parler de la dignité de père de famille ni de la sainteté du mariage. Quand la préoccupation de l'argent passe avant les autres, elle devient un véritable crime. Elle est bien près d'en être un, quand, au lieu dù besoin et du nécessaire, c'est au luxe et à l'ambition que l'on songe. On faisait grand bruit il y a quelques années de ce mot : Enrichissez-vous, dans lequel on voulait résumer la doctrine d'un parti. Ce mot eût été odieux dans la bouche d'un magistrat, d'un représentant officiel de la morale publique : je demande ce qu'il sera dans la bouche d'un père.

Quand un jeune homme a reçu de tels enseignements dans sa famille, et qu'après avoir mené pendant longtemps ce qu'on appelle complaisamment dans un certain monde la vie de garçon, il songe enfin à se ranger, qui peut penser sans tristesse au sort de la malheureuse fille qui va dépendre de lui, et à celui des enfants qui l'auront pour guide et pour modèle? Ne parlons pas des maris qui ont vécu avec des courtisanes, au point de ne plus savoir ce que c'est qu'une honnête femme, qui ont perdu leur santé dans la débauche, et qui n'ont plus un sentiment généreux dans le cœur, quand ils s'associent à une jeune fille pure et confiante.

La destination des femmes est de tous points différente de celle des hommes. D'abord elles sont demandées; ce

1. « Quelles sont les vertus de Cesennia? Demandez à son mari. C'est son million. Il lui trouve pour un million de pudeur. C'est pour ce million qu'il a soupiré. Il est amoureux d'une dot. » (Juvénal, sat. VI, vers 136 sqq.)

qui les oblige à tenir leurs sentiments en bride jusqu'au moment où le mariage est conclu. Nos mœurs exagèrent l'assujettissement dans les filles, peut-être par compensation, parce qu'elles exagèrent la liberté dans les femmes[1]. C'est le contraire qui serait juste, puisque le devoir des femmes est d'obéir, et celui des filles de choisir. Avec cet esprit qui n'ose penser, ce cœur qui n'ose sentir, ces yeux qui n'osent voir, les filles sont sans défense contre leur propre destinée[2]. Elles sont défendues contre les séductions les plus grossières; mais le mot de mariage les désarme complétement. On les a instruites à n'écouter qu'un mari ; et elles n'ont aucun moyen de discerner si ce mari est un honnête homme. Les maris orientaux ne voient leurs femmes qu'après le contrat; les filles françaises voient d'abord leur mari au bal ou dans un salon : elles ne le connaissent que quand tout est fini. C'est se marier au hasard. Il est vrai que la famille est là, qui s'informe pour elles, qui s'inquiète et examine pour elles; mais, dans une société qui diminue à l'excès en toute autre chose le pouvoir des parents, n'est-ce pas aller trop loin que de le rendre par le fait si étendu en une matière si grave, où les convenances personnelles jouent un si grand rôle, et sont si difficilement appréciées par des tiers? Mettons que le père soit meilleur juge de l'honneur, de la probité ; il ne l'est pas des habitudes, des sentiments, de toutes ces petites choses si imperceptibles à distance, et si importantes pour le bonheur domestique. Le cœur, à la fin de la vie, à force d'avoir été endolori et froissé, a perdu quelque chose de sa susceptibilité et en même temps de sa délicatesse. Parmi les besoins et les exigences d'une femme en affection, il y en a qui sont réels et légitimes, et que méconnaît le cœur même d'un père. Les filles apprécient

1. J. J. Rousseau (*Émile*, l. V; éd. Lahure, t. II, p. 157 et p. 179. Cf. *la Nouvelle Héloïse*, seconde préface, t. III, p. 129.)

2. Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. XXIII, chap. VII, t. I, p. 353.

ce qu'on leur laisse voir, c'est-à-dire l'extérieur, et s'en fient aveuglément pour le reste, à un père, à un tuteur, à un homme d'affaires, en un mot, qui, même étant sage pour son état et sa condition, entend le bonheur et la vie tout autrement qu'elles.

Cette inégalité dans les conditions du choix est aggravée par une différence profonde dans les conséquences du mariage. Tout l'être physique et moral de la femme, tout son être social est changé par le mariage. Cette grande crise de sa vie la modifie à jamais dans tout ce qu'elle est. Même dans ce que les hommes d'affaires ont surtout regardé en dressant le contrat, le mariage a pour elle quelque chose de plus définitif que pour son mari. Son état dans le monde se trouve fixé tout d'un coup; elle ne peut plus agir sur sa propre destinée que par l'intermédiaire d'un autre. La loi, et aussi la nature, donnent au mari le gouvernement de la famille et l'administration de la fortune; la femme prend donc à la fois un mari, un maître et un économe. La fidélité, qui est le premier devoir du mariage, est imposée à l'homme comme à la femme; mais s'il y a des degrés dans le devoir, on peut dire que le devoir de la fidélité est beaucoup plus rigoureux pour la femme, qui se donne tout entière quand elle se donne, et dont la faute a des conséquences qui détruisent nécessairement la famille [1]. Enfin, la rupture du lien conjugal, de quelque façon qu'elle arrive, est plus funeste à la femme qu'au mari, soit qu'on envisage la situation morale ou la situation matérielle. Une femme sans fortune, qui perd son mari et qui a des enfants à soutenir, tombe nécessairement dans la misère.

On ne devrait jamais perdre de vue, en élevant une fille, que le bonheur ne dépend pas uniquement de la fortune; qu'il ne s'agit pas de plaire à un amant pour

1. J. J. Rousseau, *Émile*, liv. V, t. II, p. 152.

trouver un mari riche, mais de plaire à son mari pour le rendre heureux, car le bonheur de la femme est toujours le résultat du bonheur qu'elle donne[1]. On dirait que dans l'éducation qu'elle a reçue, ses parents n'ont songé qu'à élever une fille pour la conquête, et non à préserver une femme de l'abandon. On a voulu qu'elle fût chaste, parce que se donner à un amant, c'est se ruiner; et qu'elle fût charmante, parce que plus elle a de charmes, plus la demande est avantageuse. On ne s'est pas efforcé de la faire essentielle, capable de raisonner ses devoirs, de prendre sérieusement sa part des inquiétudes et des labeurs de la vie, parce qu'on n'a pas regardé au delà de la dot, c'est-à-dire du marché. Cependant le mariage n'est pas la fin de la vie; il en est plutôt le commencement. Les arts d'agrément importent beaucoup pour se marier, et assez peu pour rendre le mariage heureux. Un peu d'histoire mal enseignée, une ou deux langues vivantes, sont, avec la musique et le dessin, tout le bagage qu'apporte une fille dans son ménage. Ce n'est pas assez pour intéresser un savant, ni pour remplacer un ignorant. Une femme ainsi élevée a tout à apprendre si elle veut se mêler à une conversation sérieuse, et intervenir dans les études de ses enfants. Mme de Sévigné (je ne parle pas de son talent) serait une exception dans notre société moderne. De son temps, une femme savait très-bien ce que c'était que la philosophie, et n'était étrangère à aucune des questions sociales. Cela ne faisait pas des femmes savantes. Une femme savante n'est pas une femme qui sait; c'est une femme qui fait parade de sa science, ou qui sait mal à propos. Il y a véritablement une tendance très-fâcheuse des hommes à ne plus vivre avec leurs femmes, et à passer la soirée, après les affaires, au club ou à l'estaminet, selon les positions. Même dans les salons où l'on se réunit quelquefois, il n'y a plus que très-peu de conversations com-

1. J. J. Rousseau, t. II, p. 160.

munes. Les femmes sont parquées dans des fauteuils, occupées à s'ennuyer, et les hommes, debout de l'autre côté du salon, causent de bourse ou de politique. C'est le tort des hommes; c'est la faute des femmes ou peut-être de l'éducation des femmes. Si elles ne savent que frapper sur un piano insipide, ou feuilleter un album, ou parler de quelque éphémère vaudeville, elles ne rivaliseront jamais avec les courtisanes, qui sont maîtresses passées dans ces connaissances futiles. Après tout, les femmes n'ont pas à nous reprocher la puérilité de leur éducation; on ne les empêche pas de se bien instruire entre elles. Si elles avaient des connaissances sérieuses, même en matière d'art, si elles possédaient à fond la littérature, si elles pouvaient s'intéresser à la philosophie et à la politique, on causerait d'autant plus volontiers avec elles, qu'elles causent mieux que les hommes, quand le fond de la conversation ne leur manque pas. Il en résulterait pour elles et pour nous de grands avantages; car cet abandon du foyer et des rapports intimes est un vrai malheur. Il diminue le lien de famille. C'est comme une bénédiction de Dieu que, plus l'intérieur de la maison est agréable, plus il devient bienfaisant et sanctifiant. Ce n'est donc pas seulement en songeant à l'agrément de la vie, c'est pour l'amélioration des sentiments, qu'on doit souhaiter tout ce qui peut rapprocher la vie intellectuelle des femmes de celle des hommes.

Regretter que les femmes soient étrangères autant qu'elles le sont à la philosophie et à la politique, c'est heurter un préjugé très-répandu. Leur ignorance, dont elles ne rougissent pas, et dont elles ne se plaignent pas, les sauve sans doute de bien des tristesses, et, s'il faut tout dire, épargne bien des discussions à leurs maris; et les folies qu'on a répandues il y a quelques années sur une prétendue émancipation des femmes, peuvent encore aujourd'hui effrayer les esprits timides qui croient qu'on ne peut rien changer aux usages reçus, sans se précipiter aussitôt dans les abîmes. Il ne s'agit pas le moins du

monde d'émanciper les femmes, mais seulement de les éclairer; ni de les introduire sur la place publique, mais de leur donner sur les affaires générales une influence restreinte et indirecte qu'elles exerceraient certainement à notre profit, et au profit de la morale. Je pense comme Julie qu'à moins d'avoir cinq pieds et demi de haut, une voix de basse et de la barbe au menton, on ne doit pas se mêler d'être homme [1]; mais une femme, sans renier son état, et sans quitter le foyer domestique, peut aimer sa patrie d'un amour éclairé, et la servir. C'est ce qu'il faut expliquer avec quelque détail.

La loi de tous les peuples fait du mari le chef de la famille [2], et la loi a bien raison. D'abord, il faut que tous les intérêts de la famille soient communs à tous ses membres; il faut donc qu'ils soient soumis à une seule volonté. Il ne peut pas être question de transformer la famille en assemblée délibérante où les voix ne pourraient jamais être départagées. Le premier intérêt de la femme, de la famille et de l'État, c'est que la famille soit une; et pour qu'elle le soit, il faut, entre autres conditions, qu'elle ait un chef. Il est bien clair que ce chef, c'est l'homme [3]; car il a plus de force physique, un esprit plus juste, une volonté plus ferme. Lui seul peut représenter la famille au dehors, puisqu'il est

1. J. J. Rousseau, *la Nouvelle Héloïse*, part. I, lettre 46, t. III, p. 202.

2. Ainsi, dans Homère, *Odyssée*, liv. I, v. 356 sqq., Télémaque parle en ces termes à Pénélope :

Ἀλλ' εἰς οἶκον ἰοῦσα τὰ σ' αὐτῆς ἔργα κόμιζε,
ἱστόν τ' ἠλακάτην τε, καὶ ἀμφιπόλοισι κέλευε,
ἔργον ἐποίχεσθαι· μῦθος δ' ἄνδρεσσι μελήσει
πᾶσι, μάλιστα δ'ἐμοί· τοῦ γὰρ κράτος ἔστ' ἐνὶ οἴκῳ.

« Rentre chez toi, retourne à ton ouvrage, à la toile et à la quenouille: distribue leur tâche aux servantes; mais laisse la parole aux hommes, et surtout à moi, qui ai l'autorité dans la maison. »

3. « Comme donc l'Église est soumise à Jésus-Christ, les femmes doivent aussi être soumises en tout à leurs maris. » (*Aux Éphésiens*, v, 24. Cf. I *aux Corinthiens*, xi, 3, 7, 8, 9; xiv, 34, 35; *aux Colossiens*, iii, 18; *à Timothée*, ii, 12, 13, 14.)

le travail; donc il doit la gouverner. Tout retient la femme dans la soumission : ses fréquentes maladies, ses grossesses, les soins que réclament d'elle ses enfants, son aptitude au travail évidemment moindre, l'excès de son imagination, sa sensibilité exquise qui ne lui permet pas de se gouverner toujours par la raison, sa pudeur, qui lui interdit de paraître au dehors et de se mêler à la discussion des affaires,

Infans namque pudor[1] !. .

sa nature qui la porte au dévouement, au renoncement, à la crédulité, à l'obéissance. S'il y a une vérité évidente, c'est celle-là, quoi qu'en dise Platon, qui a voulu traiter les femmes comme des hommes, et quoi qu'en disent aussi les femmes, quand elles répètent dans leurs moments de mauvaise humeur que ce sont les hommes qui ont fait les lois. C'est la nature elle-même qui a chargé les hommes du gouvernement, et qui a mis la toute-puissance du côté de la barbe. Une loi qui établirait le contraire serait impossible, et tyrannique à l'égard des femmes. Puisque la femme a un maître, elle ne peut avoir dans l'État les droits de citoyen. La famille a un vote : si elle en avait deux, elle serait divisée; elle périrait. Le jour où le fils devient citoyen, il est émancipé. D'ailleurs, la femme ne peut ni haranguer le peuple, ni fréquenter, comme partie active, les réunions publiques, ni exercer un emploi qui la mette en contact avec la foule, ni porter les armes contre l'ennemi. Elle n'aura donc pas de parti politique; mais elle aura une cause politique. Elle sera dispensée de soutenir un cabinet, ou d'étudier les détails d'une loi; elle ne le sera pas d'aimer son pays, d'aimer la gloire et la prospérité de son pays; de rappeler en toute occasion les droits de la justice, les droits de la liberté. Ce sera même son rôle dans les discussions philosophiques et so-

1. « La pudeur qui met un sceau sur les lèvres. » (Horace, liv. I, sat. VI, v. 57.)

ciales, de s'attacher surtout aux principes, et de les défendre avec cette ardeur généreuse et cette pureté morale qui la distinguent. Comment serait-il possible que son mari et son fils courussent à la mort, et qu'elle n'eût pas le cœur rempli de leur enthousiasme? L'habitude d'écarter les préoccupations publiques, et de songer surtout aux devoirs privés et à l'intérêt de la famille, rétrécit l'esprit des femmes, et va souvent jusqu'à fausser leur sens moral. Elles s'isolent volontairement de la famille par cette obstination; elles deviennent étrangères à l'une des plus puissantes passions de ceux qui les entourent. Leur influence en est diminuée, même dans le cercle étroit où elles se renferment. L'esprit public, qui inspire le dévouement, et qui fait les grands citoyens, s'éteint en France : il se ranimerait, si les femmes revenaient, pour ainsi dire, au milieu de nous. Elles rendraient de la jeunesse à cette société qui vieillit. Elles lui donneraient l'enthousiasme, le feu sacré. Elles la rendraient quelquefois imprudente : ce serait le salut!

Chez les parents, moins d'attachement à l'argent, une préoccupation plus exclusive de la moralité; chez les jeunes gens une vie plus austère, une pratique plus sérieuse des lois de la chasteté et de la décence; chez les jeunes filles, une instruction plus solide, une éducation qui les rende moins étrangères aux idées générales et aux sentiments patriotiques, tous ces remèdes que nous opposons au dépérissement de l'esprit de famille peuvent se résumer en un mot : l'éducation. C'est qu'en effet, l'éducation est toute la famille. Quelque importante que soit l'institution du mariage pour les deux époux, pour leur bonheur, pour leur moralité, c'est surtout pour les enfants que la famille est nécessaire, et leur intérêt doit primer tous les autres[1]. Il faut que l'enfant trouve auprès

1. Montesquieu ne donne pas d'autre fondement au mariage civil. « L'obligation naturelle qu'a le père de nourrir ses enfants a fait établir

de lui sa mère attentive, absorbée, n'ayant pas à s'occuper d'elle-même, tout entière à lui, à ses besoins physiques et intellectuels; il faut qu'il apprenne à l'aimer et à la respecter : car si ces deux sentiments lui manquent, la source des bons sentiments est à jamais tarie dans son cœur. Il faut que l'activité, le dévouement, le courage, la haute raison de son père soient le premier spectacle qui frappe son intelligence. Son premier besoin est une confiance invincible dans l'inépuisable bonté de sa mère, et dans l'infaillible raison de son père. Que tout respire autour de lui l'ordre, la paix et l'amour. Il verra assez tôt l'autorité séparée du droit, et, par une conséquence nécessaire, violente et contestée. Que ses premiers regards rencontrent l'autorité toujours unie à la justice, et par conséquent toujours bienveillante et toujours obéie. Qu'il apprenne en même temps à connaître la justice et à l'aimer. Le temps qu'il passe dans la maison paternelle, étranger aux luttes de la vie, est pourtant la meilleure école de la vie[1]. On n'oublie jamais ni ses premières idées, ni ses premiers sentiments, et on leur rapporte tout le reste, comme l'exilé qui ne parle que la langue de son pays d'adoption, ne pense que dans sa langue maternelle. L'enfant qui, dès le premier jour, n'a entendu que de nobles préceptes, et vu que de nobles actions, est armé d'avance contre le vice. Il aime la vie intérieure en la voyant si douce et si pure. La dissolution et la vie déréglée n'auront pas de prises sur son âme. La débauche lui paraîtra un sacrilége, parce qu'il se rappellera la pureté de sa mère, l'amour et le respect dont elle était entourée. Il ne lui en coûtera d'obéir que quand le commandement sera contraire à la raison et à la justice, car

le mariage, qui déclare celui qui doit remplir cette obligation. » (*Esprit des lois*, liv. XXIII, chap. II, t. I, p. 350.)

1. Διὸ λέγεται καὶ τοῦτο καλῶς, ὡς οὐκ ἔστιν εὖ ἄρξαι μὴ ἀρχθέντα. « C'est une belle maxime, que l'obéissance est l'école de l'autorité. » (Arist., *Polit.*, liv. III, chap. II, § 9. Tr. fr., t. I, p. 231.)

l'amour de l'ordre sera pour lui, en souvenir de la famille, comme un sentiment patriotique : c'est la religion qu'il a apprise au berceau. De tous les systèmes d'éducation, nous venons de décrire le meilleur et le plus simple : c'est de vivre toujours avec honneur, et de ne pas songer à d'autres enseignements. Que le père et la mère se tiennent chacun à leur place ; qu'ils accomplissent courageusement leur devoir, lui comme citoyen et comme chef de la famille, elle comme épouse fidèle et soumise, et ils n'auront de leçons à prendre de personne pour bien élever leur fils : il apprendra à leur école, presque sans qu'ils s'en mêlent, le devoir et l'amour ; ce qui fait la force de la vie, et ce qui en fait la douceur.

3. Le mariage réglé par l'État.

Nous venons de voir ce que commandent à la fois la nature, la morale, l'intérêt des époux, et surtout l'intérêt des enfants. Il faut voir aussi quel est l'intérêt, quel est le droit et le devoir de l'État.

D'abord, puisque la morale veut le mariage, l'État doit le vouloir, car il est le représentant de la morale, il en est la personnification ; mais s'il ne doit jamais être en contradiction avec elle, il ne peut gêner la liberté, même au profit d'un aussi grand intérêt, que quand son intervention est nécessaire pour défendre des droits réels, ou pour défendre sa propre existence et ses moyens d'action légitimes. Ici, l'une et l'autre condition se rencontrent. L'union conjugale, produite trop souvent par l'attrait du plaisir ou par la cupidité, laisserait les faibles à la merci du fort, si l'État ne se tenait prêt à les secourir. L'État est une force collective qui n'est jamais au service que de la justice, et qui, dans une société civilisée, rend au faible par la loi l'égalité qu'il n'aurait pas par la nature. C'est donc un devoir pour l'État, et un droit par consé-

quent, de protéger au besoin l'enfant contre des parents dénaturés, la femme contre le mari, et même le mari vieux et infirme contre l'égoïsme de la femme et l'ingratitude des enfants. Ajoutons que les époux, en se mariant, ne modifient pas seulement leur propre destinée ; leur union intéresse des tiers : les enfants nés[1] ou à naître ; les deux familles, qui deviennent alliées[2]; les ascendants, auxquels le mariage donne de nouveaux droits, et peut à l'occasion imposer de nouveaux devoirs[3]. C'est précisément quand un citoyen peut, par l'exercice de sa volonté, influer sur la situation et les intérêts d'autrui, que l'État est obligé d'intervenir pour que rien ne soit fait contre la justice. En même temps, l'intérêt de l'État lui-même est directement engagé. Qu'un pays soit divisé en castes ou que tous les citoyens y naissent égaux, que les frères aient les mêmes droits ou des droits inégaux dans la maison et sur la succession du père, que le père dispose souverainement de ses biens pendant sa vie et après sa mort, ou qu'une portion de son patrimoine soit immobilisée dans ses mains au profit de ses enfants : ce sont là les premières questions politiques, les plus essentielles, les plus radicales, celle que l'État est obligé de régler avant tout sous peine de déchéance. S'il abandonne les rapports du père avec ses enfants aux caprices de la volonté individuelle, il perd, par ce seul fait, sa puissance législative, car il ne sait plus quelle est la société qu'il gouverne, si elle est une aristocratie ou une démocratie; il ne peut plus rien apercevoir de général; c'est dire qu'il n'a plus de raison d'être. Or, comment réglera-t-il les rapports du père et du fils, et la transmission de la propriété? En intervenant dans le mariage. Tout citoyen qui se fait une famille en dehors du mariage est en insurrection contre la société, car il menace

1. Les enfants naturels. Les enfants légitimes en cas de convol.
2. Code civil, art. 161, 162; art. 160.
3. Art. 150; art. 205, 206, 207.

la sécurité des familles régulièrement constituées, et contre l'État, car il se soustrait, lui, sa femme et ses enfants, à un contrôle nécessaire, sans lequel l'État ne peut subsister. De là le droit de l'État, non-seulement à régler le mariage, mais à maintenir son règlement par des lois pénales.

Le droit de l'État résulte encore de la nécessité d'encourager et de maintenir les bonnes mœurs. Le bon citoyen est l'homme qui a appris les vertus civiles en même temps que les vertus domestiques, au foyer paternel, qui se sent chargé de défendre, contre l'ennemi du dedans et celui du dehors, une femme, un enfant; qui a reçu de Dieu la mission de leur servir de guide et de modèle, et qui trouve dans l'amour qu'il leur porte et dans celui qu'ils lui rendent, l'encouragement et la récompense de tous ses sacrifices.

L'intervention de l'État ne gêne la liberté sur un point que pour la faciliter et l'étendre sur tous les autres.

En effet, quel est le caractère d'un État libre? De n'avoir pas de lois préventives, d'avoir peu de lois répressives. Que faut-il pour cela? Que les lois soient inutiles; fortifier l'éducation pour simplifier le Code pénal. A chaque pas que la famille fait en avant, la loi peut reculer. S'il est vrai que la liberté soit un dissolvant, et cela est vrai puisque la plupart des droits sont armés, elle doit avoir son contre-poids dans les mœurs.

Mettons donc en avant, en thèse générale, que l'État a le droit et le devoir d'organiser fortement la famille, et que, loin de nuire à la liberté civique, on la sert en affermissant l'autorité paternelle; et maintenant, pour donner par l'application plus de précision aux idées, parcourons rapidement les principaux objets de la législation.

La question du célibat était fort en honneur dans les écoles philosophiques du siècle dernier, qui voyaient là une arme de guerre contre l'Église catholique. Le catho-

licisme préfère ouvertement le célibat au mariage [1]. Sans proscrire le mariage, il le regarde comme une alliance plus intime avec le monde, et presque comme un abandon de Dieu. Il impose le célibat à ses prêtres, et crée des maisons religieuses où le célibat est pratiqué comme une imitation de la vie des anges, uniquement occupée de Dieu et des chastes délices de son amour. Cette doctrine est concordante avec la condamnation de la chair, qui est un des caractères du catholicisme; elle était ardemment combattue par l'esprit du dix-huitième siècle. La nature veut que les individus travaillent à la propagation de leur espèce, disaient les moralistes : rester dans le célibat, c'est commettre un crime de lèse-humanité, c'est manquer à la destinée que nous a imposée le Créateur. La richesse d'un pays tient au nombre de ses habitants, disaient les politiques, et chaque citoyen doit élever une famille pour l'État. Au fond, la nature et l'État ne sont pas si intéressés qu'on voulait bien le dire à ce que tous les individus qui composent l'espèce humaine contribuent à la propager. La conservation de l'espèce est assurée de telle sorte que le célibat ne peut être ni un danger, ni même un inconvénient; et quant à la répartition des citoyens entre les divers États, ce n'est pas par des lois pénales qu'on peut attirer la population sur un point, c'est en y rendant la vie agréable par des lois douces, et en y créant des richesses alimentaires. La morale ne nous oblige pas à avoir des enfants, elle nous oblige seulement à avoir des mœurs pures. Quelques peuples de l'Orient défendent le célibat par des motifs de jalousie étrangers à nos mœurs. Chez nous, la loi civile n'a ni le prétexte de la jalousie, ni celui de la nécessité d'accroître

1. Si quis dixerit statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis vel cælibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate vel cælibatu, quam jungi matrimonio, anathema sit. (Concil. Trid. sess. XXIV, cap. x. — Cf. I *aux Corinthiens*, VII, 26, 27, 32, 33, 38, 39, 40.

la population, pour nous imposer une gêne qui serait évidemment et à tous les points de vue tyrannique. Elle n'a même pas le droit, en l'absence de nécessité, d'accorder aux hommes mariés des priviléges. A Rome, toute la puissance d'Auguste ne put suffire à défendre contre le décri public la loi Papia Poppæa, destinée à restreindre le célibat[1]. Il fallait être marié pour recevoir un legs d'un étranger; le marié sans enfant n'en recevait que la moitié. Et Plutarque disait: « Les Romains se marient, non pour avoir des héritiers, mais pour avoir des héritages. »

La situation de l'État est différente quand il s'agit des unions hors mariage. Si l'État a le droit d'intervenir par réglementation dans le mariage, comme nous le prouverons, c'est que son intérêt l'y oblige, car il ne peut avoir de droits que quand il a des besoins. On va donc contre ses intérêts en se soustrayant à la règle établie; on rend sa législation inutile; on fait acte de mauvais citoyen. Cependant toute pénalité est impossible, car elle aurait pour résultat d'introduire l'inquisition dans la vie privée. La seule ressource de l'État, c'est de favoriser le mariage, en le rendant facile et honorable. Il irait directement contre son but s'il entravait dans la pratique une institution qu'il a tout intérêt à maintenir.

1. La Constitution de l'an III porte, art. 83, que « nul ne peut être élu membre du conseil des anciens s'il n'est âgé de quarante ans accomplis; si de plus il n'est pas marié ou veuf. » La discussion de cet étrange article eut lieu à la Convention, dans les séances du 29 messidor et du 2 thermidor an III (18 et 20 juillet 1795). Cambacérès, Daunou, La Reveillère-Lépeaux, y prirent part. La délibération fut plusieurs fois interrompue par les éclats de rire de l'Assemblée. Le divorce existait alors, de sorte qu'on pouvait se marier pour être éligible, et divorcer le lendemain.

Ces tentatives de l'Assemblée étaient un emprunt maladroit aux lois juliennes. Ces lois, qui n'avaient pas pu tenir à Rome où elles semblaient nécessaires à cause de la dépopulation croissante, ne se rapportaient ni à nos besoins, ni à nos mœurs, ni à notre caractère national. D'ailleurs, les lois juliennes formaient une législation très-complète et très-savante, qu'il était impossible de remplacer par un article de loi unique.

La loi française, ne pouvant atteindre directement les coupables, a pris un détour pour arriver à les punir. Elle interdit d'une façon absolue la reconnaissance et la légitimation des enfants adultérins ou incestueux. Elle ne permet la légitimation des enfants naturels que par le mariage subséquent du père et de la mère; encore faut-il que les enfants aient été légalement reconnus avant le mariage, ou qu'ils le soient dans l'acte même de la célébration. L'enfant naturel reconnu, mais non légitimé, n'a droit à la totalité de la succession de son père que quand celui-ci ne laisse pas de parents au degré successible [1].

Le caractère de cette loi est frappant: elle aggrave la position d'un enfant déjà victime d'un malheur immérité, puisqu'il n'a pas de famille [2]. Elle est bienveillante et protectrice pour le père le plus coupable, c'est-à-dire pour celui qui ne reconnaît pas son enfant; la recherche de la paternité étant interdite, il est inexpugnable dans son mauvais vouloir dénaturé [3]. La mère, ordinairement plus digne de pitié, est moins protégée en cela: la recherche de la maternité est admise. Le père et la mère ne commencent à être punis par la loi que quand ils ont de bons sentiments, des sentiments de tendresse pour leur enfant; mais alors, c'est par le malheur de cet enfant qu'elle les punit.

La Convention était tombée dans l'excès contraire. Préoccupée avant tout des idées d'égalité, elle regarda le

1. Art. 723. — Art. 756, 757, 758, 759, 760, 761, 766. — Art. 908. Les enfants adultérins ou incestueux n'ont droit qu'à des aliments. (Art. 762, 764.)

2. Je regrette que Montesquieu l'ait approuvée. « On ne connaît guère les bâtards dans les pays où la polygamie est permise. On les connaît dans ceux où la loi d'une seule femme est établie. Il a fallu dans ces pays flétrir le concubinage, il y a donc fallu flétrir les enfants qui en étaient nés. » (*Esprit des lois*, liv. XXIII, chap. VI, t. I, p. 352.)

3. Excepté dans le cas d'enlèvement, lorsque l'époque de cet enlèvement se rapporte à celle de la conception. (Art. 340.)

privilége des enfants légitimes comme un de ceux qu'il fallait abattre. Il lui parut d'ailleurs que la plupart des enfants naturels appartenaient à des parents nobles que la crainte d'une mésalliance avait détournés du mariage, de sorte qu'en donnant à ces déhérités un droit absolu sur la succession de leurs parents, elle poursuivait sa guerre contre la noblesse. Cambacérès, qui depuis changea plus d'une fois de langage et de principes, proposait même d'admettre à l'hérédité sans aucune restriction les enfants adultérins. « Il existe une loi supérieure à toutes les autres, disait-il; c'est la loi de la nature. C'est elle qui assure aux enfants naturels tous les droits qu'on cherche à leur ravir. Ces droits leur ont été rendus le jour où la nation a déclaré qu'elle voulait être libre, le jour où ses premiers représentants ont rédigé cette charte mémorable, monument éternel des droits des hommes et des citoyens.... Mais assimilera-t-on les enfants adultérins aux enfants nés de personnes libres? Si je n'avais à vous présenter que mon opinion personnelle, je vous dirais : Tous les enfants indistinctement ont le droit de succéder à ceux qui leur ont donné naissance. Les différences établies entre eux sont l'effet de l'orgueil et de la superstition. Elles sont ignominieuses et contraires à la justice. Dans un gouvernement basé sur la justice, les individus ne peuvent être les victimes des fautes de leurs pères. L'exhérédation est la peine des grands crimes : l'enfant qui naît en a-t-il commis? et si le mariage est une institution précieuse, son empire ne peut s'étendre jusqu'à la destruction des droits de l'homme et du citoyen[1]. » Le mariage ne paraissait pas une institution si précieuse à tous les membres de la Convention; et Chabot, dans un discours prononcé aux Jacobins, faisait sa profession de foi à cet égard en termes non équivoques[2] : « Il n'est d'autre mariage que celui de

1. Convention. Séance du 9 brumaire an II (30 octobre 1793).
2. Séance des Jacobins du 20 septembre 1793.

la nature.... Ont-ils moins de droits à la succession de leurs parents que ceux qu'on veut bien appeler légitimes? Légitimes !... Il faudrait bannir ce nom du Code civil; car s'il en est de légitimes, il en est donc aussi d'illégitimes! Eh! comment pourraient-ils l'être? n'ont-ils pas, comme les autres, tout ce qui constitue l'homme? Est-il quelque différence dans la nature? » Chabot, comme on le voit, était plus brutal que Cambacérès; mais il était plus logique. Ce n'est pas lui qui aurait marchandé à Cambacérès l'admission à l'hérédité des enfants incestueux ou adultérins. La commission du Code civil et la Convention ne décrétèrent cependant l'égalité des droits que pour les enfants naturels. Cette victoire, quoique incomplète, parut à Cambacérés « un triomphe de la nature sur l'avarice et les préjugés. »

Si Chabot avait eu raison de proscrire le mariage, et de dire dans son langage cynique : « qu'on doit encourager par tous les moyens possibles les unions, fruit d'un sentiment tendre et épuré, » il est évident qu'on n'aurait pu sans injustice introduire entre les frères des différences fondées sur le mariage des parents. Mais si, comme la morale et la raison l'enseignent, et comme Cambacérès le reconnaissait lui-même, « le mariage est une institution précieuse, le législateur ne doit rien faire qui en compromette l'existence. Le rapporteur de la commission du Code civil avait mille fois raison quand il disait que les enfants naturels ont dans l'État les mêmes droits que les autres citoyens, qu'aucune loi ne peut avoir pour but de leur faire expier le malheur de leur naissance, et que la nature leur donne comme aux autres enfants des droits à la protection et aux secours de leur père; mais il avait tort de confondre l'égalité dans la famille avec l'égalité dans l'État, et d'oublier qu'un droit, même légitime, peut être entravé et modifié par le droit légitime des tiers. La loi de la Convention consacrait une injustice à l'égard d'un des époux. Elle avait un effet rétroactif sur les conventions matrimoniales et sur le mariage lui-même, puisque l'enfant

naturel introduit tout à coup dans la famille, modifie le contrat sans l'annuler. Il est parfaitement conforme aux principes que la loi protége des droits qu'elle a créés et consacrés elle-même, contre d'autres droits qui n'ont été créés que par suite d'une violation de la loi. Il y a là une question d'appréciation et de pondération qui paraît avoir été bien décidée par les législateurs de 1804, en ce qui touche le partage entre les frères naturels et légitimes [1]. On ne peut aussi qu'approuver les dispositions de l'article 761, qui donne au père un moyen d'empêcher les contestations dans les partages, et d'organiser lui-même de son vivant, la fortune du fils naturel. Mais les auteurs du Code civil ont excédé dans les dispositions qui appellent les collatéraux même éloignés, concurremment avec les enfants nés hors mariage, de personnes libres[2], dans celles qui interdisent aux parents, même autorisés par le conjoint et les ayants droit, d'augmenter les avantages accordés par la loi aux enfants naturels[3], et dans celles qui créent des obstacles souvent insurmontables, à la légitimation[4]. La protection due au mariage n'exigeait pas des mesures aussi sévères ; et l'on aurait dû surtout être arrêté par cette considération qu'on frappait l'innocent pour atteindre le coupable. On peut dire que le législateur de 1804 a protégé le mariage aux dépens de la paternité[5].

Parmi les conditions imposées au mariage, il y en a trois qui méritent de nous arrêter un moment : la fixation de l'âge, l'interdiction du mariage entre proches parents, et l'intervention de l'autorité du père et de la mère.

1. Art. 756, 757. — 2. Art. 757, 758. — 3. Art. 908. — 4. Art. 331.

5. M. le cardinal Gousset a adopté les principes du Code civil. « Les dispositions du Code concernant les enfants naturels, adultérins et incestueux, étant fondées sur les bonnes mœurs, ne sont pas moins obligatoires au for de la conscience qu'au for extérieur. Ce serait autoriser le libertinage que de mettre sur le même rang l'enfant légitime et celui qui est né d'un commerce honteux et criminel. Toute disposition frauduleuse au profit d'un enfant illégitime serait donc nulle au for intérieur. » (*Théologie morale*, t. I, p. 338.)

Cambacérès, du temps qu'il ne songeait qu'à servir la liberté, ce qui était une bonne pensée, et qu'il croyait la servir en affaiblissant les liens de la famille, ce qui était un contre-sens, s'indignait de ces entraves à la liberté de se marier. Il faut pourtant convenir qu'une mère de quatorze ans et un père de quinze, ne sont en état ni de donner un homme à la patrie, ni d'élever pour elle un citoyen [1]. La société ne peut pas permettre des unions fatales aux époux et à leurs enfants, et qui, en devançant l'âge des réflexions sérieuses et des passions durables, ôteraient au mariage son caractère élevé, et le feraient dépendre de ce qu'il y a de moins noble dans l'amour. Les membres de la Convention, qui ne voulaient pas de limite d'âge, avaient tort d'invoquer le grand et excellent principe que toute restriction à la liberté est injuste quand elle n'est pas nécessaire : car il n'y a pas de loi plus nécessaire que celle-ci, soit qu'on pense aux parents ou aux enfants, à la santé ou à l'éducation morale, à la famille ou à l'État.

Quant à l'interdiction du mariage entre les proches parents, elle est en quelque sorte édictée par la nature, qui prononce anathème contre l'inceste. La conscience parle si haut, qu'il n'est pas besoin de fortifier ses préceptes par le raisonnement; mais au besoin celui-ci ne ferait pas défaut [2] : car il est clair que ces unions détruiraient, en les confondant, les sentiments de la famille; que la vie commune deviendrait dangereuse et presque impudique, sans cette infranchissable barrière

1. Limite d'âge avant la Révolution : quatorze ans pour les hommes, douze ans pour les filles, conformément aux canons de l'Église. Loi du 20 septembre 1792 : quinze ans pour les hommes, treize ans pour les filles. Code civil (art. 144): dix-huit ans pour les hommes, quinze ans pour les filles.

Aristote fixait l'époque du mariage « à dix-huit ans pour les femmes, et à trente-sept ou un peu moins pour les hommes. » (*Polit.*, L. IV, chap. XIV, § 6. Tr. fr., t. II, p. 105.)

2. Cf. Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. VI, chap. XIV, t. I, p. 411.

qui empêche la passion de naître, et que la famille perdrait son unité, sa force, sa constitution même[1]. Il ne faut pas dire, comme plusieurs membres de la Convention, qu'on doit favoriser le mariage en le rendant facile. Il n'y a qu'une manière de favoriser le mariage, c'est de constituer fortement la famille. Le mariage est par lui-même une institution bienfaisante, et qui fait d'autant plus de bien qu'elle rend l'union plus étroite entre les époux. Une loi qui constituerait la famille sur des bases insuffisantes ou éphémères, rendrait la liberté impossible, au dehors en détruisant les mœurs, au dedans en refusant à l'exercice d'un droit naturel une sanction dont il a besoin.

Il est également impossible de repousser, comme incompatible avec la liberté, l'intervention du père et de la mère dans le mariage, pourvu que la loi restreigne cette intervention à l'époque où les enfants ne jouissent pas encore de la plénitude de leur jugement. Ce n'est pas ici, à proprement parler, une question de principe, la limite seule pourrait être contestée. Sous la Convention, par exemple, on fixait à vingt et un ans l'époque de la majorité, et le fils majeur de vingt et un ans pouvait contracter mariage sans justifier de l'autorisation paternelle. Les derniers rédacteurs du Code civil, tout en maintenant la majorité à vingt et un ans, l'ont reculée jusqu'à vingt-cinq ans pour le mariage des garçons[2], en exigeant même, au delà de cette majorité, l'accomplissement de la formalité

1. Muraire pensait que l'interdiction ne devait s'étendre que jusqu'aux cousins germains exclusivement. (Séance de l'Assemblée législative, 16 février 1792.) Et en effet les deux raisons de l'habitation en commun et de la complication des intérêts civils n'existent plus au delà de ce degré, ou n'existent qu'à peine. La loi du 20 septembre 1792 dispose, conformément à la proposition de Muraire, titre IV, section première, art. 1 : « Le mariage est prohibé entre les parents naturels et légitimes en ligne directe, entre les alliés dans cette ligne, et entre le frère et la sœur. » L'article 163 du Code civil a ajouté à ces prohibitions celle des mariages entre l'oncle et la nièce, la tante et le neveu.

2. Art. 148.

des actes respectueux[1]. Ces déterminations, que la loi est obligée de rendre précises, ont toujours quelque chose d'un peu arbitraire ; c'est au législateur à s'efforcer de concilier équitablement les droits de la liberté et ceux de l'autorité paternelle, et même à tenir compte de ce qu'exigent à un moment donné la situation générale des mœurs publiques. Mais quelque parti que l'on prenne sur l'âge de la majorité et sur le nombre des actes respectueux, le principe doit être fermement maintenu : c'est le principe même de la perpétuité des familles, de la solidarité de sentiments, d'honneur, d'intérêts qui unit tous ceux qui portent le même nom et sortent du même sang.

Il est même à regretter que la loi, en constituant le conseil de famille pour quelques cas très-déterminés[2], ne lui ait pas conféré plus d'attributions, ou du moins un droit d'intervention plus étendu. Cette juridiction intérieure, soumise à l'appel dans tous les cas, et qu'il aurait été facile de renfermer dans de justes bornes, aurait rendu fréquemment l'action des tribunaux inutile, sans rien ajouter d'ailleurs aux prescriptions ni aux prohibitions légales. Le père, la mère et l'enfant forment sans doute à eux seuls une famille, mais ce n'est qu'un anneau dans une chaîne, puisque le même homme est enfant dans une famille et chef dans une autre ; puisque tout cœur humain est fait pour éprouver les sentiments de l'amour filial et ceux de l'amour paternel. Ces sentiments, si différents dans leurs effets, sortent du même foyer et se fortifient l'un par l'autre. Le jour où l'enfant va devenir à son tour chef de famille est celui où il comprend le mieux les devoirs d'un fils, où l'accomplissement des devoirs de la piété filiale lui paraît plus doux et plus salutaire. Sur cette continuité, sur cette perpétuité du sentiment de la famille repose la sain-

1. Art. 151, 152, 153.
2. Art. 142, 400, 405, 420, 446, 449, 395, 396, 450, 468.

teté du patrimoine ; et le patrimoine n'est ni un fonds de terre, ni un capital, c'est le nom, c'est la tradition, c'est le souvenir du bien accompli, des exemples domestiques ; c'est le travail des pères profitant aux enfants, et les vertus des enfants glorifiant le nom des pères. Entre ces générations liées ensemble par l'amour et par le devoir, il se forme comme un patriotisme domestique que l'État doit encourager, respecter, entretenir, car c'est la source des mœurs, et les mœurs sont la condition de la liberté. L'autorité paternelle ne saurait rester étrangère à un acte qui va créer une famille nouvelle dans la famille commune. Tous les membres de cette grande famille, même les plus éloignés, sont intéressés à l'union qui s'accomplit et qui introduit parmi eux de nouveaux alliés. Les jeunes amants peuvent être entraînés par la passion, qui ne voit rien au delà d'elle-même ; ils n'ont pas mesuré le poids d'un engagement indissoluble ; ils ne connaissent pas les nécessités et les conditions de la vie : ils sont souvent aveuglés l'un sur l'autre par la force même du sentiment qui les rassemble ; ils sont dans l'âge où la liberté même peut être anéantie par la séduction. Le même principe qui les soumet dans l'enfance à l'autorité paternelle les y soumet encore dans un acte si grave, et dans un état où il est impossible qu'ils conservent la pleine disposition de leur jugement. La loi, en restreignant leur liberté, la sauvegarde [1].

Dans les premières années de la Révolution, un certain nombre de députés, entraînés par une fausse logique et mettant le pouvoir paternel au nombre des tyrannies qu'il fallait abattre, contestaient absolument au père le droit d'intervenir : car, disaient-ils, dès que le fils est capable de se marier, il est capable de choisir son épouse ; et le droit attribué au père n'est qu'une invention de la féodalité pour prévenir des mésalliances [2]. Il aurait fallu répon-

1. Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. XXIII, chap. VII, t. I, p. 352.
2. Voir le Rapport de Muraire, déjà cité, du 15 février 1792.

dre à ces esprits aveuglés que la domination d'un père sur son fils est fondée sur la nature même. Il est absurde d'appliquer les mêmes règles à la constitution de l'ordre civil et à la constitution de la famille. Les droits du père de famille existeraient encore, quand même ils ne seraient pas consacrés par nos lois. Les défenseurs de la monarchie absolue s'efforcent de transformer la société en une vaste famille, et de conférer au souverain le caractère de père et les droits d'un père sur ses enfants : c'est une thèse insoutenable, mais il ne serait pas moins contraire à la raison de fermer les yeux sur les lois naturelles qui constituent la famille, pour la refaire arbitrairement sur le modèle des sociétés civiles. Si la cause de la liberté civile pouvait être compromise, elle le serait par ces théories, qui attaquent sous son nom les principes mêmes pour la conservation desquels la liberté nous est précieuse.

Il n'y a rien à dire sur les formalités requises pour constater l'état civil des époux, et pour donner de la publicité et de la solennité aux mariages. Le mot de solennité jure avec toutes nos habitudes ; et plus nous allons, plus nous nous dégoûtons de tout ce qui est cérémonie. C'est un fait aussi incontestable que regrettable. Tous ceux qui entrent pour la première fois dans une assemblée délibérante sont choqués du sans-façon des législateurs; et ceux qui assistent à un mariage, le sont bien plus encore de la vulgarité de tous les détails. Rien, en vérité, n'avertit les contractants, leurs témoins et les spectateurs que l'acte le plus grave de la vie vient de s'accomplir, et que l'État, par son représentant officiel, vient d'exercer son autorité dans ce qu'elle a de plus redoutable. Il faut apparemment subir ce prosaïsme sans essayer de protester ; car à la première tentative des pouvoirs publics pour instituer une fête nationale, pour entourer l'autorité de quelque prestige, pour restaurer, en un mot, ce qui s'appelait jadis une cérémonie, il y a

partout une révolte universelle. Il est fort curieux de voir tout le monde réclamer la cérémonie, et la siffler aussitôt qu'elle reparaît. Nos pères s'enivraient de l'étiquette jusqu'à la puérilité, et nous la dédaignons jusqu'à la vulgarité.

Quant à la constitution intérieure de la famille, la loi n'avait autre chose à faire que de respecter et de suivre fidèlement les indications de la nature. C'est la nature qui a fondé elle-même l'autorité du père de famille, comme père et comme époux. Si la loi politique intervenait dans les rapports de l'homme et de la femme unis en mariage, pour donner à la femme un partage égal dans l'autorité et dans la direction des affaires communes, elle aurait le premier tort de créer l'anarchie dans cette petite société étroite qui a plus qu'une autre besoin d'unité et de paix, et le tort plus grave de méconnaître les indications les plus évidentes de la nature, qui a disposé la femme pour le dévouement et l'obéissance, l'homme pour l'autorité, pour l'action ; qui a donné à l'homme un corps de fer, un esprit résolu, une volonté ferme, qui en a fait, en un mot, le pourvoyeur, le gardien et le défenseur de la maison, tandis qu'elle a réservé pour la femme les grâces, la pudeur, les soins touchants de la piété domestique, la confiance, la crédulité, heureux apanage de la faiblesse. Il est évident que la constitution naturelle de la famille est aristocratique ; et tous les théoriciens qui ont voulu construire la société à l'image de la famille, ont abouti à une aristocratie. Leur principe est faux, en ce que la famille est une association entre trois éléments différents et inégaux, et la société civile une association entre des éléments similaires[1]. L'autorité doit donc être

1. Ὅσοι μὲν οὖν οἴονται πολιτικὸν καὶ βασιλικὸν καὶ οἰκονομικὸν καὶ δεσποτικὸν εἶναι τὸν αὐτὸν, οὐ καλῶς λέγουσι· πλήθει γὰρ καὶ ὀλιγότητι νομίζουσι διαφέρειν, ἀλλ' οὐκ εἴδει τούτων ἕκαστον. « Ceux qui pensent que le pouvoir social, ou le pouvoir royal est la même chose que le pouvoir du père de famille ou celui du maitre, tombent dans l'er-

le fondement de la famille; la liberté et l'égalité sont le fondement de l'ordre social.

La Convention admit, comme les défenseurs de la monarchie absolue, l'identité de la famille et de la société, et de cette erreur commune, elle tira une conclusion tout opposée; car tandis que les absolutistes voulaient établir dans l'État le gouvernement paternel, les logiciens révolutionnaires voulaient porter dans la famille l'égalité républicaine. La Convention, dans son ardeur de liberté, voulut aussi émanciper la femme, et lui donner part égale à l'autorité, ne pouvant pas lui donner part égale au travail. Elle croyait l'émanciper en l'arrachant à sa vocation, à sa destinée, erreur ordinaire des théoriciens absolus, qui faussent tout en voulant tout soumettre à une règle uniforme; et ne s'apercevait pas que cette autorité lui paraîtrait pesante, et qu'elle la considérerait, avec raison, comme un attentat à sa liberté naturelle. Ce fut encore Cambacérès qui proposa au nom du comité de législation[1], de décider « que les époux ont et exercent un droit

reur, car ils ne voient qu'une différence de quantité, dans des choses qui diffèrent par leur nature même, par leur essence. » (Aristote, *la Politique*, liv. I, chap. I, § 2. Tr. fr., t. I, p. 5.) — Ἔτι δὲ τὸ ἄῤῥεν πρὸς τὸ θῆλυ φύσει τὸ μὲν κρεῖττον, τὸ δὲ χεῖρον, καὶ τὸ μὲν ἄρχον, τὸ δ' ἀρχόμενον. « La nature du mâle est d'être fort et de commander; la nature de la femelle, d'être faible et d'obéir. » (*Id.*, *ib.*, chap. II, § 12. Tr. fr., t. I, p. 27.)

1. Séance de la Convention du 24 août 1793. Titre III, § 2, art. 11 du projet. « Les époux ont et exercent un droit égal pour l'administration de leurs biens. »

Art. 12. « Tout acte important, vente, engagement, obligation ou hypothèque sur les biens de l'un ou de l'autre n'est valable que s'il est consenti par l'un et par l'autre des époux. »

Art. 14. Les époux peuvent s'obliger séparément ou réciproquement pour fait de négoce, mais, dans ce cas, déclaration préalable et authentique de leur volonté mutuelle sera nécessaire. »

Titre V, art. 1. « L'enfant mineur est placé par la nature et par la loi sous la surveillance et la protection de son père et de sa mère. Le soin de son éducation leur appartient. »

Art. 7. « En cas de mort du père ou de la mère pendant la minorité de

égal pour l'administration de leurs biens. » Cet article était appuyé par Danton, Couthon, Camille Desmoulins. « Je ne veux pas, disait ce dernier, que l'on conserve la puissance maritale, qui est une création des gouvernements despotiques. » Thuriot et Merlin de Douai firent entendre le langage de la raison. « Si la Convention adoptait l'article qui lui est présenté par le comité, disait Merlin, elle ferait une chose absurde, injuste, et introduirait dans les ménages des dissensions perpétuelles. Je pense que la femme est généralement incapable d'administrer, et que l'homme ayant sur elle une supériorité naturelle, il doit la conserver. — Cette loi serait tellement contraire aux principes, ajoutait Thuriot, et si dangereuse dans ses résultats, que les peuples étrangers ne voudraient plus, tant qu'elle existerait, avoir des transactions commerciales avec la France. » La prééminence du mari a paru si légitime et si nécessaire au législateur de 1804, qu'il a interdit aux époux la faculté d'y déroger par contrat de mariage[1]. En vérité, ces libéraux de 1793, qui croyaient grandir le rôle de la femme en lui donnant la même autorité qu'au mari sur les affaires domestiques, n'étaient guère conséquents de lui refuser dans l'État les fonctions de citoyen actif. Ils voulaient qu'il y eût deux chefs dans chaque maison, et un seul citoyen : ce n'est pas raisonner. Puisqu'ils faisaient cette concession à la nature, de subordonner la femme à l'homme dans l'ordre politique, ils auraient bien dû aller jusqu'au bout, et reconnaître franchement que la nature a fait de la fa-

l'enfant, la protection légale reste entière au survivant. » Le 9 septembre 1794 (23 fructidor an II), le même Cambacérès, rapporteur du second projet du Code civil, s'exprime en ces termes : « Les premières années de la vie de l'enfant sont confiées aux soins de ceux qui la lui ont donnée. Les premiers tuteurs sont les pères et mères. Qu'on ne parle donc plus de puissance paternelle. Loin de nous ces termes de plein pouvoir, d'autorité absolue, formule de tyran, système ambitieux que la nature indignée repousse. »

1. Cod. civ., art. 1388.

mille une monarchie[1]. N'était-ce pas assez pour eux de savoir que c'était la seule qu'elle eût faite?

Pourquoi n'a-t-on jamais réclamé, pour l'enfant, une part d'autorité dans la famille? Parce qu'il dépense et ne gagne pas? Non; c'est surtout parce que la première condition, pour exercer l'autorité, c'est d'en être capable. La difficulté, dans l'État, est de savoir qui est le plus capable; mais cette difficulté n'existe pas dans la famille; donc la capacité doit y prendre son rang : voilà la liberté véritable. La liberté consiste à rendre faciles les rapports naturels, et non pas à les troubler. Le premier devoir d'un père est de donner l'éducation à son fils; et le premier besoin, le plus cher intérêt du fils est de profiter de l'éducation paternelle. C'est même ce qui donne à cette autorité un caractère si doux et si fort : elle naît de l'amour, dans celui qui l'exerce et dans celui qui la subit; comme elle a pour but de former une intelligence, c'est toujours par la persuasion qu'elle procède, jamais par la contrainte[2]. Elle devient ainsi une école de liberté, parce qu'elle élève les jeunes âmes à la connaissance et à l'amour du devoir.

Il faut adorer la famille telle que Dieu l'a faite, dans son unité, dans sa simplicité; respecter dans le père, l'autorité, la raison, le travail, la sollicitude sans cesse éveillée, toujours prête au sacrifice; dans la mère, la grâce, la tendresse, le dévouement de toutes les heures, une autorité subordonnée à celle du mari, mais si douce et si tendrement protectrice, une piété ardente, qui semble appeler sur le foyer les bénédictions du ciel. Un seul

1. En Angleterre, où les filles n'héritent de la propriété immobilière qu'à défaut de descendance mâle directe, la femme mariée ne possède rien, et la mère, ne possédant rien, ne peut pas tester. Rien ne justifie cette inégalité excessive, puisque rien ne la rend nécessaire.

2. Le Code donne au père, avec infiniment de réserve, le droit de correction. (Art. 375 et suiv.) Il lui donne aussi le droit de présider à l'éducation de son enfant, d'administrer ses biens, et d'intervenir dans son mariage.

devoir, un seul intérêt, un seul cœur, voilà la famille. La société n'a pas besoin de pénétrer dans cet intérieur, elle ne doit pas y pénétrer. La liberté du foyer domestique est une de nos plus chères libertés; c'est surtout pour la maintenir intacte que la société nous est nécessaire; tant s'en faut que la société puisse nous gêner dans ce sanctuaire des plus pures affections, que sa mission est précisément de le préserver de toute invasion ennemie. Elle se tient en quelque sorte au dehors pour garantir l'inviolabilité de chaque demeure, et pour prêter appui à la faiblesse par le moyen de ses lois répressives, quand la faiblesse crie vers elle pour se défendre contre l'oppression. Ce rôle expectant est le seul qui lui convienne, car, en intervenant à ce titre, elle ne fait que prêter main-forte à la nature et à la justice.

La société a des droits plus étendus sur la propriété de chacun des membres de la famille, parce que la propriété est à la fois un fait naturel et un fait social. Elle protége la propriété de la femme et l'héritage des enfants, mais sans donner à ceux-ci une action directe, et en les restreignant à la faculté de porter leur plainte devant les tribunaux[1]. Il peut résulter de la division des propriétés et de la loi des héritages, qu'une opposition s'établisse entre les divers membres de la famille : c'est un malheur; la loi a tout fait pour le prévenir et pour y remédier; elle ne pouvait aller plus loin, sans violer la justice. L'ancien droit d'aînesse, d'après lequel, dans les familles nobles, le père n'était jamais dessaisi[2], et qui

1. « Cependant comme les intérêts du père et les intérêts du fils sont des intérêts distincts, si le père commettait une injustice envers son fils, celui-ci, après avoir tenté sans succès tous les moyens de conciliation, pourrait réclamer l'intervention du juge sans manquer à son père. » (Cardinal Gousset, *Théol. morale*, t. I, p. 259.)

2. Si le domaine était substitué, les acquêts et la propriété mobilière ainsi que les biens maternels demeuraient libres, et les parents en avaient la disposition pleine et entière, soit pendant la vie, soit pour l'exercice du droit de tester auquel la loi ne mettait pas de restriction. L'usage des

en déshéritant les puînés rendait en effet toute contestation impossible, ne fondait la paix que sur l'oppression du droit. Elle supprimait sans doute les discussions juridiques; mais en faisant de l'inégalité, c'est-à-dire de l'injustice, une institution. Cette différence établie entre des frères était très-positivement une intervention de la société humaine dans la famille pour en modifier la constitution naturelle; car la nature ne choisit pas entre les frères, et leur donne à tous des droits égaux. Elle était donc une violation de la liberté au premier chef. C'est cette loi qui a peuplé les cloîtres, et fondé l'absurde institution d'une noblesse pauvre, à la charge des branches aînées. C'est elle qui a condamné tant de pères et de mères à trembler, au sein de la richesse, pour l'avenir de leurs enfants, et tant d'enfants au désespoir. C'est elle aussi qui a enseigné le despotisme aux uns, l'hypocrisie aux autres, et qui pendant si longtemps a préparé les hommes à souffrir le privilége, en le leur faisant trouver installé jusque dans le foyer domestique[1].

Je mentionne seulement l'adoption, qui n'a pas chez nous l'importance qu'elle avait à Rome, peut-être parce qu'à Rome l'État primait la famille, tandis que chez nous c'est la famille qui prime l'État [2]. Nous sommes par ce côté en progrès sur les Romains, car tout progrès de la famille profite à la liberté. L'adoption est tantôt un moyen de rendre illusoires les prohibitions dont les enfants nés hors mariage sont l'objet, et tantôt un moyen de récompenser un service capital. La loi a peut-être trop restreint les cas où l'on peut être adopté; elle a réglé avec sagesse les cas où l'on peut adopter. Elle devait prévenir les complications que peut faire naître la survenance d'une fa-

substitutions et le droit absolu de tester coexistent aussi en Angleterre. Ces deux institutions, en apparence contradictoires, ont pour but l'une et l'autre le maintien de l'aristocratie.

1. Voy. ci-après une discussion plus étendue sur le droit de tester.

2. En France, l'adopté reste dans sa famille naturelle. (Art. 348.)

mille naturelle. Elle était ici d'autant plus souveraine que l'adoption est, en quelque sorte, son triomphe. C'est un des deux ou trois cas où elle exerce sa puissance créatrice.

4. Du divorce.

J'ai décrit la famille, et le mariage, qui la fonde; je suis forcé de passer maintenant au divorce, qui la détruit. Depuis que je parle du mariage, je vois cette terrible question se dresser devant moi, comme un navigateur, tout en poursuivant sa route, aperçoit de loin l'écueil qui peut l'engloutir. Ce qui donne son caractère à une doctrine sur le mariage, c'est la solution adoptée sur le divorce. Il y a un abîme entre le sacrement de mariage, et le mariage tel que l'a institué et défini l'Assemblée constituante, en disant : « Le mariage est un contrat dissoluble par le divorce. » A vrai dire, le divorce est la seule question controversée et controversable à propos du mariage. On s'est donné beaucoup de mal, il y a quelques années, pour défendre la propriété et la famille. La propriété était attaquée en effet, non par un parti, comme on le disait, mais par quelques doctrines particulières qui constituaient un danger, parce qu'elles ne manquaient pas de force dans leur partie critique. La famille, à la même époque, n'était attaquée par personne, car les systèmes saint-simoniens et fouriéristes remontent beaucoup plus haut dans l'histoire de ce siècle. Quant à la question du divorce, elle est sur le tapis depuis la Révolution. Rarement agitée dans les chambres, elle préoccupe constamment les publicistes, et divise même les partis. Nous ne savons pas encore, en France, démêler les rapports qui existent entre la société domestique et la société politique. En appliquant la même règle à ces deux sociétés essentiellement différentes, nous arrivons, par une conséquence nécessaire, à des résultats contradictoires.

Aux yeux des catholiques, le mariage est un sacrement : donc il est indissoluble [1]. Il n'est au pouvoir de personne d'établir des empêchements dirimants au mariage [2], c'est-à-dire que le mariage rompu par la loi humaine subsiste toujours aux yeux de l'Église catholique, si, dans la célébration de ce mariage, ses propres lois n'ont pas été violées. Malgré quelques rarissimes exceptions, on peut dire que ce principe de l'indissolubilité de l'union conjugale a été très-fermement maintenu par l'Église catholique [3], et quelquefois à des conditions très-dures pour elle, par exemple lorsqu'il s'agit du divorce de Henri VIII [4], et plus récemment, presque de nos jours,

1. *Matth.*, XIX, 2, 3, 4, 5, 6, 7 et 8. — Conc. Trid. sess. XXIV, can. 7.

2. « Prohibitio legis humanæ non sufficeret ad impedimentum ma« trimonii, nisi legi interveniret Ecclesiæ auctoritas quæ idem interdice« ret. » (D. Thomas, in IV *Sententiar.*, distinct. 42, quæst. 11, art. 2.) « Si quis dixerit causas matrimoniales non spectare ad judices eccle« siasticos, anathema sit. » (Conc. Trid. sess. XXIV, can. 12.) — « Doctrina synodi (le synode de Pistoie) asserens ad supremam civilem « potestatem duntaxat originariè spectare contractui matrimonii oppo« nere impedimenta ejus generis quæ illum nullum reddunt, dicuntur« que dirimentia, canonum III, IV, IX, XII, sess. XXIV Concil. Trid., ever« siva et hæretica. » (Bulle *Auctorem fidei*, du 28 août 1794.) — « Le « mariage des chrétiens une fois consommé ne peut être dissous ni « par l'adultère, ni par la mort civile, ni par quelque événement, quel« que crime que ce soit. » (*Théol. morale*, par le cardinal Gousset, t. II, p. 602.)

3. « Idem humani generis parens, ut homines non modo honestius, verum etiam certius nascerentur, communique ac perpetuâ parentum curâ et educerentur in lucem et adolescerent, et traditâ per manus vivendi regulâ ad pietatem bonosque mores informarentur, vagam et promiscuam libidinem in matrimonii leges ac jura contulit, virumque ac feminam jam inde ab initio individuâ societate conjunxit, quippe qui duo licet jam in unam carnem essent, et arctius quoque per communes liberos coalescerent. » (Bossuet. *Décret du clergé sur la théologie morale*, 1682.)

4. Henri VIII avait été fiancé, à douze ans, à Catherine d'Aragon, veuve de son frère aîné, en vertu de dispenses accordées par le pape Jules II. Le jour de sa majorité, le roi Henri VII, son père, lui fit signer une protestation contre cet engagement; mais Henri VIII, devenu roi quatre ans après, ne tint pas compte de la protestation qu'on

de celui de Napoléon Ier. Létablissement du divorce par Luther devint un des traits caractéristiques de l'Église réformée. Je ne pense pas que cette facilité toute nouvelle fut pour beaucoup dans les accroissements rapides du luthéranisme. En matière de religion, l'austérité est un moyen de propagation plus sûr que le relâchement.

Il est clair que sous notre ancien droit, le divorce ne pouvait pas exister en France, puisque la religion catholique était la religion de l'État. Il n'existait pas même pour les protestants sous l'empire de l'édit de Nantes.

lui avait fait faire, et épousa Catherine. Il vécut avec elle de 1509 à 1527, époque à laquelle il envoya un de ses secrétaires à Rome pour demander le divorce au pape Clément VII. Il se fondait sur ce que la reine étant sa belle-sœur, le pape Jules II n'avait pas eu le pouvoir d'accorder légitimement des dispenses. Déjà, depuis plusieurs années, il éprouvait ou feignait d'éprouver des scrupules de conscience qui le tenaient éloigné de la reine. Mais, en 1527, éperdument épris d'Anne de Boleyn, il mit tout en œuvre pour faire déclarer nul son mariage avec Catherine. Il obtint de la Sorbonne une déclaration conforme à ses vœux. Quarante-deux docteurs déclarèrent que le pape Jules II avait pu autoriser le mariage d'un beau-frère avec sa belle-sœur, cinq s'en remirent à la décision qui serait adoptée par l'Église; cinquante-trois, qui faisaient la majorité, jugèrent que la dispense ayant été donnée par le pape sans pouvoir suffisant, le mariage de Henri VIII était nul. Il y eut plus tard une enquête sur cette décision, et l'on trouva que Bède, le syndic, et Liset, premier président du parlement, avaient pesé sur la délibération, et que les angelots du roi d'Angleterre avaient eu plus de part au décret que la théologie. « Corrupti angelotis anglicis ita censuerint, » dit Dumoulin dans son commentaire sur Decius, *Conseil* 602. Quoi qu'il en soit, la cour de Rome maintint le droit de Jules II et la validité du mariage. Quant au droit de prononcer le divorce proprement dit, c'est-à-dire de rompre une union légitimement contractée, la cour de Rome n'en usa pas, elle ne crut pas l'avoir, et le roi lui-même, ce qui est très-remarquable, ne supposa pas qu'elle l'avait. La fermeté de l'Église romaine en cette occasion eut pour conséquence le schisme de l'Église anglicane. En 1599, la cour de Rome prononça la *nullité* du mariage de Henri IV avec Marguerite de Valois, ce qui est tout autre chose qu'un divorce. « Les commissaires déclarèrent le mariage nul pour raison de parenté dans un degré prohibé, de diversité de religion, de parenté spirituelle (Henri II, père de Marguerite, était le parrain du roi), de violence et de défaut de consentement de la part des deux parties, et leur permirent de se marier avec qui bon leur semblerait. » (De Thou, liv. CXXIII, t. XIII, p. 433.)

Seulement, le crime de bigamie ne fut puni que du carcan, du fouet ou de l'emprisonnement pour les réformés[1], tandis que pour les catholiques il était puni de mort. Après la révocation de l'édit, l'État ne reconnut plus d'autres mariages que les mariages catholiques.

A défaut du divorce, nous avions la séparation de corps; mais, toujours par l'influence du catholicisme, une situation très-différente était faite au mari et à la femme. La femme seule, comme faible et soumise, pouvait réclamer la séparation devant les tribunaux; le mari, chef de la communauté, *caput mulieris*[2], était suffisamment protégé par la plénitude de son autorité. Il ne faisait comparaître sa femme en justice que quand il l'accusait d'adultère, et dans ce cas il obtenait indirectement la séparation, parce que la coupable était toujours condamnée à être séquestrée dans un couvent, jusqu'à ce qu'il plût au mari de la reprendre. Ainsi la poursuite exercée par le mari était un acte disciplinaire et presque une condamnation anticipée, tandis que la femme, en demandant la séparation, essayait humblement de se soustraire à une autorité devenue oppressive et intolérable. C'est en vertu du même principe que la loi juive, considérant le mari comme un maître et un juge, lui donnait le droit de répudiation, qu'elle refusait à la femme.

Le christianisme, quoiqu'il ait très-rigoureusement maintenu la femme dans un état de dépendance et de soumission absolue, avait pourtant adouci sa condition en établissant l'indissolubilité du mariage; la Révolution fran-

1. Gontier et Jacquette Pourceau, après une séparation de fait, se marièrent chacun de leur côté. Le gouverneur de La Rochelle les condamna à être exposés pendant deux heures devant le palais, attachés chacun à un collier, l'homme avec deux quenouilles, la femme avec deux chapeaux. Il leur fut enjoint de retourner ensemble, et défendu d'habiter ni de se remarier avec d'autres sous peine de la vie. Cette sentence fut confirmée par arrêt donné à la Chambre de l'édit, le 23 novembre 1606.

2. I *Aux Corinthiens*, x, 7.

çaise voulut arriver au même but par un moyen tout opposé, en admettant le divorce, ce qui revient à peu près à rendre le droit de répudiation réciproque. L'erreur qui consiste à rompre, par amour de la liberté, des liens dont la durée et la solidité importent au contraire à la liberté, est si fréquente et en même temps si naturelle, qu'il sembla d'abord tout simple de considérer le divorce comme résultant directement de la Déclaration des droits de l'homme. Des difficultés s'étant présentées, on sentit le besoin de recourir à une loi spéciale, qui fut votée par l'Assemblée législative le 20 septembre 1792, la veille même de sa dissolution.

Tout le monde était alors convaincu, dans l'Assemblée et au dehors, que le divorce était une conséquence nécessaire de la liberté politique. Lorsque Muraire proposa à l'Assemblée [1] de déclarer que le mariage était un contrat à vie entre les époux : « Ne dites pas un contrat à vie, lui cria Pastoret, ce serait un préjugé contre le divorce. » Lagrevol répondit très-bien, que, même pour un partisan du divorce, le mariage pouvait être un contrat à vie. En effet, c'est pour la vie qu'on se marie ; c'est un engagement perpétuel que l'État reçoit et garantit. Cette perpétuité est dans l'essence du mariage ; elle est nécessaire à la morale et au bien de l'État. Si elle n'était pas dans l'intention des parties contractantes, par cela seul le mariage serait nul aux yeux de la conscience, il deviendrait immoral ; il ne serait plus, selon l'expression énergique d'un membre du conseil des Cinq-Cents, qu'un concubinage organisé [2]. Je parle ici dans l'hypothèse même du divorce, et je dis que l'État ne peut associer son autorité à des unions passagères. Lorsque pour des motifs infiniment graves, après de longues épreuves, par la bouche de ses magistrats les plus autorisés, il rompt le lien qu'il a con-

1. Séance du 19 juin 1792.
2. Philippe Delleville, dans la séance du 20 prairial an v (8 juin 1797)

tribué à former, c'est bien un lien perpétuel qu'il brise en vertu d'une nécessité constatée. Voilà ce qu'il aurait fallu répondre à Pastoret, pour montrer que le divorce est tout au plus une de ces exceptions fâcheuses que l'infirmité des institutions humaines nous oblige de souffrir. Mais l'Assemblée n'était pas en état d'entendre cette doctrine. Elle croyait avoir virtuellement établi le divorce, en décrétant la liberté dans la Déclaration des droits de l'homme, héritage de l'Assemblée constituante, et en proclamant que le mariage était un contrat civil. L'idée de perpétuité lui paraissait attachée à l'idée de sacrement. Quand elle porta enfin un décret formel sur cette question, au lieu de proclamer séparément le divorce, elle l'introduisit dans la définition même du mariage, fournissant ainsi un argument à ceux qui plus tard viendraient demander l'abolition de sa loi. Sa résolution fut formulée en ces termes : « L'Assemblée déclare que le mariage est un contrat dissoluble par le divorce [1]. » A ces mots, toute la salle retentit d'applaudissements.

Le rapport sur l'organisation de cette liberté nouvelle fut fait dans le courant de septembre par Léonard Robin. En voici le début, qui est précisément le contraire de ce qu'il aurait dû être : « Votre amour pour la liberté, disait le rapporteur, vous faisait depuis longtemps désirer de l'introduire au milieu même des familles, et vous avez décrété que le divorce aura lieu en France. La Déclaration des droits et l'article de la Constitution qui veut que le mariage ne soit regardé par la loi que comme un contrat civil vous ont paru avoir consacré le principe, et votre décret n'en est que la déclaration. Le comité a cru devoir accorder ou conserver la plus grande latitude à la faculté du divorce, à cause de la nature du contrat de mariage, qui a pour base principale le consentement des époux, et parce

1. Séance du 30 août 1790. — Cf. La séance du 27 août 1791, et la Constitution du 3 septembre 1791, titre II, art. 7.

que la liberté individuelle ne peut jamais être aliénée d'une manière indissoluble par aucune convention. »

La loi qui intervint donna aux deux époux un droit égal pour réclamer le divorce, et supprima complétement la séparation de corps. En 1793, la facilité du divorce fut accrue à un tel point qu'il ne fut plus qu'une simple formalité[1]. La liberté dégénérait en licence dans la société domestique, au moment précis où par une brusque révolution, elle disparaissait du monde politique, et faisait place à la Terreur. Le mariage tomba aussitôt en désuétude par une conséquence naturelle de son avilissement, et l'on se vit obligé, comme autrefois à Rome du temps des empereurs, de faire des lois pour engager les citoyens à se marier. Deux ans après, le désordre avait pris de tels accroissements, que des plaintes et des malédictions s'élevèrent de tous côtés. Il fallut revenir en toute hâte

1. Il s'ensuivit des abus épouvantables. La tribune de la Convention retentit des plaintes les plus énergiques. « Les enfants sont abandonnés, disait Bonguyod (séance du 29 floréal an III, 18 mai 1795), leur éducation est négligée; ils ne reçoivent plus les exemples des vertus domestiques, ni les soins, ni les secours de la tendresse et de la sollicitude paternelle. — La loi du divorce est plutôt un tarif d'agiotage qu'une loi, disait Maille (20 juillet 1795) ; le mariage n'est plus en ce moment qu'une affaire de spéculation ; on prend une femme comme une marchandise, en calculant le profit dont elle peut être, et l'on s'en défait sitôt qu'elle n'est plus d'aucun avantage ; c'est un scandale révoltant. » Renault de l'Orne déclare (16 novembre 1796) « que le divorce pour incompatibilité d'humeur semble n'avoir été mis dans la loi que pour encourager le libertinage et le faire triompher. » Trois jours après, c'est Delleville qui s'écrie : « Il faut faire cesser le marché de chair humaine que les abus du divorce ont introduit dans la société. » L'absence étant une cause de divorce, un de ces abus était le divorce fréquent des femmes de nos soldats (conseil des Cinq-Cents, séance du 20 nivôse an v, 9 janvier 1797). C'est le 15 thermidor an III (2 août 1795) que les lois des 8 nivôse et 4 floréal an II furent rapportées comme profondément immorales, et qu'on revint provisoirement à la loi de 1792. Le comité de législation de l'an II fut accusé d'avoir proposé ces lois, que l'on peut considérer comme l'abolition du mariage, pour des motifs infâmes; et Merlin se défendit en disant que les biens des condamnés étant mis sous le séquestre, on n'avait trouvé d'autre moyen de sauver le pain des familles que de rendre le divorce facile.

à la loi de 1792, qui elle-même ne fut pas un suffisant remède.

Cette loi fut profondément remaniée quand on s'occupa de la rédaction du Code civil. On conserva le divorce; mais on rétablit concurremment avec lui la séparation de corps. Cette dernière disposition fut prise surtout en faveur des catholiques, qui ne pouvant divorcer, n'auraient eu aucun moyen de se soustraire à une cohabitation devenue impossible.

Enfin le 8 mai 1816, fut promulguée la loi qui nous régit encore aujourd'hui, et par laquelle le divorce fut aboli, et la séparation de corps maintenue.

En 1831, M. de Schonen proposa à la Chambre des députés le rétablissement du divorce. M. Odilon Barrot fit un rapport favorable. Le 14 décembre 1831, cent quatre-vingt-quinze voix contre soixante-dix votèrent en faveur du divorce dans la Chambre élective. La Chambre des pairs rejeta la loi. Trois fois les députés renouvelèrent leur proposition, et trois fois l'opposition de l'autre Chambre la rendit inutile. Tout en persistant dans leur refus, les pairs promirent de s'associer à une réforme de la loi sur la séparation de corps. Cette réforme très-désirable, on peut même dire urgente, est encore à faire, malgré l'importante et excellente loi du 6 décembre 1850.

Il résulte de ces oscillations, dont je viens de retracer très-rapidement le tableau, qu'il y a en France un double courant d'opinion, l'un favorable au divorce, l'autre à l'indissolubilité du mariage. C'est entre ces deux opinions encore subsistantes, et dont les forces se balancent à peu près également, qu'il faut prendre parti.

Je commence par avouer deux choses : la première, c'est que l'interdiction complète et absolue du divorce peut très-difficilement être maintenue dans la loi; la seconde, c'est que, suivant toutes les probabilités, ellé n'y sera pas maintenue, et que, le jour où l'influence du catholicisme décroîtra, soit dans l'opinion, soit dans la

législation, le divorce sera rétabli. Après avoir fait cet aveu, je déclare très-hautement que je regrette d'être obligé de le faire, que je suis en principe, par conviction et par sentiment, opposé au divorce; qu'à mes yeux un des plus beaux dogmes du catholicisme, des plus touchants, des plus moraux, des plus spiritualistes, est celui qui fait du mariage un sacrement, — ce qui ne veut pas dire assurément qu'il y ait des sacrements en dehors du catholicisme; — et que le jour où la loi civile aura proclamé la dissolubilité du mariage, ce sera un devoir impérieux et pressant pour les moralistes d'enseigner aux hommes qu'aux yeux de la conscience, et malgré l'impuissance de l'État, le mariage doit être considéré comme indissoluble.

Quand l'Assemblée constituante définit le mariage « un contrat civil, » elle voulut marquer très-profondément la séparation définitive qu s'accomplissait entre l'Église et l'État. Cette idée de la distinction des deux puissances, aujourd'hui si simple et si familière, était alors, pour la grande masse des populations, toute nouvelle et difficile à saisir. Il ne faudrait pas que l'expression juste, mais insuffisante, employée par l'Assemblée nous fît illusion dans un autre sens, et nous portât à assimiler le mariage aux autres contrats civils qui tous, sans autre exception que celle-là, sont sujets à rescision. Nous dirons donc, si l'on veut, que le mariage est un contrat civil, pour signifier qu'aux yeux de l'État il n'est pas et ne peut pas être un sacrement; mais qu'il soit bien entendu que ce contrat civil se distingue essentiellement de tous les autres par des caractères qui lui sont propres.

Le premier et le plus important, c'est qu'il est institué par la nature et seulement reconnu et consacré par la loi civile[1]. Il a pour but et pour effet, non la tradition d'un domaine ou d'une propriété quelconque, mais la forma-

1. « Matrimonium, in quantum est officium naturæ, statuitur jure na-

tion d'une famille, c'est-à-dire de l'association la plus une et la plus étroite qui puisse exister. Les effets de cette association sont irrévocables, surtout à l'égard d'une des parties, quoi que puisse d'ailleurs décider la loi; car si elle permet d'annuler le lien qu'elle a contribué à former, et de rendre ainsi à la femme, considérée comme personne civile, la situation qu'elle avait avant le mariage, il n'en reste pas moins vrai que cette femme, qui a eu un mari et des enfants, est à jamais placée dans une condition différente de sa condition première. « La société domestique n'est point une association de commerce où les associés entrent avec des mises égales et d'où ils puissent se retirer avec des résultats égaux. C'est une société où l'homme met la protection de la force, la femme les besoins de la faiblesse; l'un le pouvoir, l'autre le devoir; société où l'homme se place avec autorité, la femme avec dignité; d'où l'homme sort avec toute son autorité, mais d'où la femme ne peut sortir avec toute sa dignité: car de tout ce qu'elle a porté dans la société, elle ne peut, en cas de dissolution, reprendre que son argent[1]. »

Enfin le mariage ne règle pas seulement la condition et les rapports des deux époux; il règle l'état civil de leurs enfants, dont les droits sont d'autant plus sacrés, que leurs besoins sont plus grands, et qu'on a disposé pour eux. Il est évident que la nature a institué le mariage pour que les enfants reçoivent la double éducation du corps et de l'âme; et c'est aussi la principale préoccupation du législateur, lorsqu'il règle les conditions du mariage. Non-seulement il impose des devoirs aux époux à l'égard l'un de l'autre; mais il en impose à tous deux à l'égard des enfants, qu'ils doivent élever, nourrir, surveiller, et qui, du moment de leur naissance, ont un privilége

turali; in quantum est officium communitatis, statuitur jure civili; in quantum est sacramentum, statuitur jure divino. » (D. Thomas, in IV *Sententiar.*, distinct. 34, quæst. 1, art. 1.)

1. M. de Bonald, du *Divorce*, éd. de 1847, t. III, p. 240.

sur la fortune paternelle. On peut poser en principe qu'en matière de mariage, les premiers droits sont ceux des enfants; ceux des époux viennent ensuite sur le pied de l'égalité; ou si l'on admet encore une différence, les droits de la femme doivent passer avant ceux du mari, parce qu'elle est la plus faible, et parce que les conséquences du mariage sont à son égard plus graves et plus irrévocables. Enfin, il faut aussi tenir compte des droits de l'État, qui a un double intérêt dans l'organisation de la famille, d'abord parce qu'il s'identifie avec les intérêts de la morale, ensuite parce que sa constitution intérieure dépend plus de l'état des personnes que de la loi politique.

L'homme est à la fois une âme et un corps; mais ces deux parties de l'homme ne sont pas égales entre elles. L'âme est la maîtresse, le corps est le serviteur et l'esclave; l'âme est immortelle, le corps ne fait que passer; l'âme a commerce avec le monde invisible, elle conçoit l'infini, elle étend au loin sa pensée dans l'histoire et dans les espaces; le corps a une dimension précise, étroite, et des rapports rigoureusement mesurés sur son étendue. L'union d'un homme et d'une femme ne serait que le rapprochement des sexes, si elle n'était pas accompagnée de l'amour et de la jalousie, sentiments d'un ordre incomparablement plus élevé, et qui prouvent que la nature n'a pas eu seulement en vue dans le mariage la reproduction de l'espèce. L'amour paternel et maternel survit aux besoins de l'enfant, il les dépasse, il est presque infini. Il suffirait à lui seul pour me convaincre que le mariage est surtout l'union des âmes immortelles. Je crois qu'il est de l'essence d'une doctrine spiritualiste, dont l'immortalité de l'âme est, après l'existence du Créateur, le dogme principal, de ne pas consacrer l'union des corps sans l'union des âmes; je crois que la pudeur est une vertu naturelle et non pas seulement une vertu sociale, et que par conséquent elle doit être respectée et adorée; je n'admets pas qu'une femme puisse conserver sa pudeur

si elle a volontairement appartenu à deux hommes vivants. Je me demande si cette situation ne la diminue pas aux yeux de son fils. La nature a voulu que la qualité de père et celle de fils fussent indélébiles; les devoirs qu'elles imposent sont absolus; la nature, la loi ne permettent jamais qu'on s'en affranchisse. Même l'ingratitude, même les mauvais traitements ne brisent pas ce lien primordial et sacré, sur lequel repose toute la société divine et humaine. Se peut-il qu'il n'y ait pas dans la qualité d'époux quelque chose de cette perpétuité ? Et que des deux liens qui forment et constituent la famille l'un soit précaire quand l'autre est éternel? Il semble que l'on ne puisse effacer le caractère du mariage sans attenter à la sainteté de l'amour paternel et de l'amour filial.

Si on établit le divorce, il faudra abolir la loi sur l'adultère, et de conséquence en conséquence, supprimer le serment de fidélité, ce qui équivaut à supprimer le mariage. Car l'épouse, qui craint d'être accusée, prend les devants, obtient le divorce, fait légitimer ses amours par un mariage. On ne la condamnerait que pour ne pas avoir attendu? Cela ôterait la moralité de la peine.

Plus on y regarde attentivement, plus on se convainc qu'il y a les mêmes raisons morales contre la polygamie et contre le divorce[1]. Les juifs avaient la faculté de répudier, polygamie éventuelle; les Turcs ont la faculté de la cohabitation, polygamie actuelle. L'essence commune du divorce et de la polygamie est de permettre d'avoir à la fois deux époux vivants. La polygamie ne le permet qu'aux hommes, tandis que le divorce le permet aux femmes et aux hommes : cela est plus équitable, sans être plus moral. Le divorce est incontestablement une atteinte portée à la solidité, à la durée de la famille.

1. Théodore de Bèze commence ainsi son *Traité de la polygamie et du divorce :* « J'appelle polygamie la pluralité des mariages; il y en a deux espèces : ou un homme épouse à la fois plusieurs femmes, ou, le mariage précédent dissous, il épouse une autre femme. »

M. de Bonald appelle le divorce une polygamie économique, parce qu'elle permet au mari de changer de femme, sans l'obliger d'entretenir celle qu'il abandonne. « Le divorce, dit-il avec énergie, constitue la famille en un bail temporaire, où l'inconstance du cœur humain stipule ses passions et ses intérêts, et qui finit où commencent d'autres passions et d'autres intérêts[1]. »

Je conviens qu'il est affreux d'être attaché pour la vie à une personne que l'on ne peut plus ni aimer, ni estimer. Mais s'il suffisait de ne plus trouver le bonheur dans son mariage pour avoir le droit de le rompre, il est évident que l'institution même du mariage serait détruite. Il faut d'ailleurs bien se rappeler que, même en l'absence du divorce, l'indissolubilité du lien conjugal n'est pas absolue. C'est un point capital dans la discussion, et sur lequel il est d'autant plus nécessaire d'insister que les défenseurs du divorce affectent presque toujours de n'en pas tenir compte.

D'abord il y a des mariages nuls; ceux, par exemple, qui n'ont pas eu lieu en présence de l'officier de l'état civil, ou dans lesquels il y a eu absence évidente de consentement de l'une des parties.

Il y a ensuite les mariages annulables par les tribunaux. Ce sont ceux où le consentement de l'une des parties a été le résultat de la violence ou de l'erreur; ceux qui, par le défaut d'affichage ou de publication, sont entachés de clandestinité; ceux encore qui ont été contractés malgré la volonté des ascendants dont le consentement était exigé par la loi, etc. Sans doute il est fort rare qu'une cause de nullité se rencontre dans un mariage, et les tribunaux sont très-sévères dans l'examen des moyens proposés; mais enfin la loi a pourvu aux erreurs, aux surprises, à la violence, et le mariage est toujours contracté avec liberté et avec intelligence de ce que l'on fait.

1. M. de Bonald, II, p. 157.

Il y a pour les mariages d'ailleurs réguliers, la ressource suprême de la séparation de corps. Il est parfaitement possible, dans l'état actuel de la législation, de rompre une union devenue intolérable. Beaucoup des arguments qu'on allègue en faveur du divorce auraient de la valeur si la séparation de corps n'existait pas, mais elle existe. La séparation de corps est la faculté de se démarier; le divorce est la faculté de se remarier du vivant de son premier conjoint : voilà toute la différence. Ainsi tout ce qu'on pourra dire sur les malheurs d'une union mal assortie ne conclut pas en faveur du divorce, puisqu'on a la ressource de la séparation de corps.

La séparation de corps est difficile à obtenir[1]; mais s'agit-il de détruire l'institution du mariage? Elle ne peut être prononcée que pour des causes déterminées; mais veut-on rétablir le divorce sans allégation de motifs, comme en 1794? D'après le Code civil, il y a trois causes qui motivent la séparation de corps : l'adultère de la femme[2], ou celui du mari, mais dans le cas seulement où il aurait entretenu sa concubine dans le domicile conjugal[3]; les excès, sévices ou injures graves[4], ce qui doit être entendu dans un sens très-rigoureux, par exemple, des excès qui vont jusqu'à menacer la vie, des injures publiques, et de telle nature qu'elles ne puissent être oubliées ou pardonnées qu'à force de vertu[5]; enfin la condamnation d'un des conjoints à une peine infamante[6].

Le législateur de 1803 avait admis le divorce par consentement mutuel, en l'entourant de précautions si multipliées et de formalités si longues, que ce consentement

1. Code de procédure civile, art. 875-881, 872. Code civil, art. 236-247, 249, 250, 256-260, 262-266, 275-294.

2. Art. 229. — 3 Art. 230. — 4. Art. 231.

5. M. Demolombe, *Du mariage et de la séparation de corps*, t. II, p. 493 sqq.

6. Art. 232. Cf. art. 306.

mutuel, si persévérant et si obstiné, pouvait être considéré comme la preuve d'un motif péremptoire de divorce que les époux voulaient tenir secret[1]. Il proscrivit au contraire la séparation de corps par consentement mutuel, et alla, pour l'éviter, jusqu'à vouloir que la preuve des faits fût toujours administrée, même en présence d'un aveu. Il considéra que les époux étaient toujours libres de se séparer sans faire prononcer la séparation, et qu'il y avait lieu par conséquent d'éviter à la société un scandale, et peut-être aux époux, un regret et un remords.

Ne nous plaignons pas de ces rigueurs. Si le mariage est bon en soi, il faut qu'il soit stable. L'État ne peut pas l'organiser comme une des institutions les plus essentielles à l'ordre, et permettre en même temps à la passion de s'en faire un jouet. C'est une assez grande concession à la faiblesse humaine que de prononcer une séparation dans les cas extrêmement graves. On ne pourrait, sans attenter à la dignité et à la stabilité du mariage, ni aller plus loin dans les causes de séparation de corps, ni supprimer l'intervention de l'État, représentant de la morale, protecteur de l'intérêt des tiers, garant de la fortune et de la position sociale des citoyens.

La condition des époux séparés est triste sans doute. Il ne faut pas l'exagérer : ils sont condamnés au célibat,

1. Art. 233. — D'après l'Église romaine, il y a six causes qui autorisent la séparation de corps : 1° l'adultère de la femme ou du mari, sans aucune différence entre l'adultère du mari et celui de la femme; 2° les mauvais traitements de l'une des parties; 3° les abus d'autorité d'un mari pour pousser sa femme au mal, ou d'un mari hérétique pour la pousser à l'hérésie, ou l'empêcher de pratiquer sa religion; 4° la crainte fondée, pour la femme, d'être impliquée dans les crimes de son mari; 5° la fureur d'un des conjoints, poussée au point d'être sérieusement dangereuse; 6° la piété des époux qui veulent, d'un commun consentement, renoncer aux jouissances du mariage. Dans ce cas, il faut que le mari reçoive les ordres sacrés, et que la femme entre en religion, ou soit d'un âge à pouvoir rester dans le monde sans inconvénient, en faisant vœu de continence.

il n'y a rien de plus. S'ils ont des enfants, ils peuvent, ils doivent se consoler par la pensée que, si le divorce existait, ils ne pourraient user de la facilité qu'il donne de convoler à un nouveau mariage, sans sacrifier des intérêts qui doivent leur être mille fois plus chers que les leurs propres. Qu'ils se souviennent d'ailleurs qu'ils souffrent par leur propre faute. Le mariage est aujourd'hui parfaitement libre : pour se marier il faut le vouloir. Nous ne sommes plus au temps où les parents pouvaient contraindre la résolution de leurs enfants [1]. Les parents, dans notre législation actuelle, ne peuvent plus qu'empêcher et conseiller. Leur intervention n'a d'autre effet que de protéger l'enfant contre un entraînement ou une erreur. Celui qui devient victime d'une union librement contractée, en pleine possession de ses facultés, ne doit se plaindre que de son imprévoyance ou de sa cupidité. Si les mariages se font mal, le remède n'est pas de rendre le mariage éphémère. C'est à nous à hésiter longtemps, à ne pas écouter trop exclusivement la passion, à mesurer nos forces, et surtout à ne pas faire, au lieu d'un mariage, un marché qui enchaîne notre cœur et notre volonté pour jamais. Corrigez le mariage dans sa source, ne l'affaiblissez pas dans son essence. Ou je suis bien aveuglé, ou il est vrai de dire que la simple possibilité d'une dissolution ôte au mariage sa dignité, sa sainteté, et son unité à la famille. Un homme de cœur ne peut se faire à cette pensée, quand on présente un nouveau-né au premier baiser paternel. On peut s'accoutumer à la fragilité de tous les liens, mais il faut que le mariage soit stable. Il faut que le lien conjugal participe de la solidité de l'amour paternel. Ma raison conçoit cela ; et je me sens forcé d'ajouter encore que mon cœur le sent avec une

1. L'Église catholique a toujours proclamé l'entière liberté du mariage : « Non tenentur nec servi dominis nec filii parentibus obedire de matri- « monio contrahendo vel virginitate servandâ, aut aliquo hujusmodi. » (Saint Thomas, *Summa*, part. II, II, quæst. 104, art. 5.)

telle force que tout chancellerait en moi, si l'on me troublait dans cette conviction.

Les défenseurs du divorce en 1792 invoquaient surtout le droit et l'intérêt de la femme[1]. C'est sans doute parce que la femme est moins maîtresse de son choix avant le mariage, et plus dépendante pendant que le mariage subsiste. Je ne nie pas la force de la première raison, quoique l'intervention plus active de la famille puisse et doive corriger les inconvénients de la situation particulière des filles; je suis moins sensible à la seconde, parce que la dépendance de la femme n'est pas moins commandée par la nature que par la loi, d'où je conclus qu'elle n'est ni une injustice, ni une souffrance. Loin de considérer la femme comme plus intéressée au divorce, il me semble au contraire que le divorce est presque toujours fait contre elle[2]. Si elle n'a plus ni jeunesse, ni beauté, le droit de se remarier est illusoire pour elle, tandis qu'il est très-effectif pour le mari; et si elle sort avec tous ses charmes de la maison conjugale, il est malheureusement vrai qu'elle n'emporte pas sa dignité tout entière. Il y a un préjugé contre les femmes divorcées; c'est un fait, et un fait aussi ancien que le divorce. Il existait déjà chez les Romains, puisqu'on lit sur des tombes de dames romaines cette inscription significative :

Conjugi piæ, inclytæ, univiræ[3].

1. Séance du 30 août 1792.

2. « La plus simple comprend bien que tout changement est contre elle, qu'en changeant elle baisse très-vite; que du premier homme au second elle perd déjà cent pour cent. » Michelet, l'*Amour*, § 7, 1re édition, p. 32.

3. Non-seulement le christianisme repousse le divorce, mais l'Apôtre traite durement les veuves (consacrées au Seigneur) qui se remarient. I *à Timothée*, v, 9 : « Que celle qui sera choisie pour être mise au rang des veuves n'ait pas moins de soixante ans ; qu'elle n'ait eu qu'un mari.

11. « Mais n'admettez point en ce nombre les jeunes veuves, parce que la mollesse de leur vie les portant à secouer le joug de Jésus-Christ, elles veulent se remarier. »

Ce préjugé est-il tout à fait injuste? Je n'oserais pas l'affirmer. La femme divorcée a beau être innocente, elle a beau être victime : cet homme vivant, qui a été son mari, ce procès où ses fautes, ses imperfections, son malheur peut-être ont été étalés, ôtent quelque chose à sa pudeur et à la renommée de sa vertu. Elle ne peut se relever, se remettre à sa place dans l'estime publique, et peut-être dans sa propre estime, qu'en se condamnant elle-même au veuvage et à la retraite. Une honnête femme, après une épreuve malheureuse du mariage, ne se sent pas un besoin si pressant de contracter de nouveaux liens; elle hésite à former une nouvelle famille en agrandissant l'abîme qui la sépare déjà de la première; le sacrifice que sa pudeur aurait à subir lui fait supporter avec résignation les tristesses de l'isolement.

Il y a d'ailleurs une question terrible, qui domine tout, qui tranche tout. Dès qu'on a des enfants, on doit vivre pour eux, non pour soi. Comment cette femme à deux maris, à deux générations d'enfants saura-t-elle reconnaître, classer et remplir ses devoirs de mère et d'épouse?

Qu'on ne dise pas qu'il y a analogie dans la position des enfants après la séparation de corps et après le divorce; après la séparation, les enfants ont encore un père et une mère : l'époux remarié ne leur appartient plus ; et qu'on ne cherche pas un exemple dans le père ou la mère qui se remarie après un veuvage, car il peut introduire avec lui ses enfants dans sa nouvelle famille; leur origine ne les rend pas nécessairement odieux ou dangereux : l'analogie est nulle. Il n'y a pas un père ou une mère digne de ce nom qui n'avoue que le divorce aggrave la position des enfants. Donc, en le demandant, que fait-on? On préfère, dirai-je sa tranquillité? dirai-je son honneur? non, mais seulement la satisfaction de sa passion à l'intérêt de ses enfants. C'est ce qui ne saurait être admis en morale. La séparation de corps et de biens existe; elle permet de rompre une union qui a des dangers pour la

vie ou pour la moralité d'un des époux. La seule raison qu'on puisse invoquer pour ajouter au droit de rompre une union, celui d'en contracter une seconde, est une raison égoïste qui ne saurait effacer la sainteté du devoir paternel.

Il faut examiner maintenant les principales objections que font à la loi actuelle les partisans du divorce.

Je compte absolument pour rien la prétention mise en avant par quelques-uns, que le mariage, s'il peut être rompu, en sera beaucoup plus tendre, parce que chacun s'efforcera de se rendre agréable, tandis que le mariage indissoluble assure l'impunité aux époux de malencontreuse humeur[1]. Ceux qui font ce raisonnement paraissent oublier que, dans tous les cas, le divorce ne serait pas plus facile à obtenir que la séparation de corps. Ils s'appuient d'ailleurs sur une observation très-superficielle, empruntée, je le crains, à ces unions qui sont pour la femme un commerce, et qui l'obligent à être toujours aimable si elle veut bien faire son métier. Dans un mariage sérieux et nécessairement plus intime, la comédie ne sera pas si facile à jouer, le mari ne se contentera pas d'agréments du même genre, et la crainte du divorce étant réciproque ne pourra jamais avoir les mêmes effets. Celui des deux époux qui le craindra le moins, à cause de ses avantages personnels, deviendra facilement le tyran de l'autre. Il arrivera même souvent que la victime sera celui des deux époux qui aura le cœur le mieux placé, et qui par conséquent songera aux enfants avec le plus de sollicitude. Ce résultat, à coup sûr, est immoral. Mais laissons cela pour parcourir les objections sérieuses.

1. Montesquieu a mis ce raisonnement dans la bouche d'Usbeck. (*Lettres persanes*, lettre CXVII, t. II, p. 260, sq.) « Rien ne contribuait plus à l'attachement mutuel que la faculté du divorce : un mari et une femme étaient portés à soutenir patiemment les peines domestiques, sachant qu'ils étaient maîtres de les faire finir, et ils gardaient souvent ce pouvoir en main toute leur vie sans en user, par cette seule considération qu'ils étaient libres de le faire. »

En mettant dans la société deux époux qui ne sont pas mariés et qui pourtant ne sont pas libres, on donne lieu infailliblement, dit-on, à deux unions illicites, et en tous cas à des désordres qui vont directement contre l'institution du mariage. C'est beaucoup trop généraliser, et, par conséquent, ce n'est pas assez prouver. Il y a des personnes aux yeux desquelles ces affirmations gratuites ont une sorte d'évidence, ce sont celles qui condamnent aussi le célibat comme impossible et immoral. Ces exagérations ne méritent pas d'être discutées. Je demande si on étendra le même anathème aux veuves qui ne se remarient pas? Il faut convenir qu'après une séparation de corps, il y a beaucoup de chances pour qu'un des deux époux au moins tombe dans le désordre. En effet, il n'y a qu'à voir les causes légales : l'adultère, les sévices graves, une condamnation à une peine infamante. L'époux contre lequel la séparation est prononcée ne fera que continuer après la séparation, la vie de désordre qu'il avait commencée auparavant. On ne voit pas quel grand avantage il y aurait pour la société à lui permettre de contracter une nouvelle union légale. Il faut noter encore que, pour des raisons évidentes de bon ordre et de moralité, l'adultère divorcé ne peut pas épouser son complice. Veut-on échapper à cette règle, en demandant le divorce par consentement mutuel, le divorce pour incompatibilité d'humeur? mais le divorce facile, et la possibilité pour l'époux adultère d'épouser son complice après l'accomplissement d'une vaine formalité, c'est la destruction du mariage et de la famille ; on n'oserait pas aller jusque-là. La loi de 1803, qui permettait le divorce par consentement mutuel, le soumettait à de longues épreuves, et interdisait le convol aux époux divorcés, pendant trois ans. Pour être logiques, les défenseurs de l'opinion que nous repoussons devraient aussi jeter l'anathème sur ces trois années de veuvage, pourtant si nécessaires.

On ne peut nier que l'objection tirée des relations que

la loi laisse subsister entre les époux après la séparation n'ait de la gravité. La femme reste, à beaucoup d'égards, soumise à son mari, le mari n'est pas affranchi de toute obligation envers sa femme. Il y a là une situation très-anormale, des charges que rien ne compense. Jusqu'à ces dernières années, une femme légalement séparée pouvait introduire des enfants adultérins dans la famille de son mari, l'obliger à les recevoir, à remplir envers eux tous les devoirs d'un père, à leur donner dans sa succession une part égale à celle d'un enfant légitime. Cette conséquence monstrueuse, que les législations antérieures[1] avaient évitée, a été enfin détruite en 1850 par l'Assemblée législative, sur le rapport d'un de nos jurisconsultes les plus éminents, M. Valette[2]. Il n'en est pas moins urgent de rendre les effets de la séparation de corps plus complets, surtout dans l'intérêt de la femme; et l'article de loi qui détruirait la responsabilité et l'autorité du mari est, à coup sûr, moins difficile à faire que celui qui rétablirait le divorce.

Reste l'objection de la liberté. Avant de l'examiner en elle-même, commençons par la restreindre. S'agit-il de la liberté de ne pas se marier? Elle est entière. S'agit-il même de la liberté de vivre en concubinage, c'est-à-dire de violer en même temps la loi morale et la loi de l'État? Cette liberté existe aussi; elle n'est réprimée par aucune peine, par aucune autre disposition légale que les entraves mises à l'hérédité et à la légitimation des enfants naturels. La liberté dont il s'agit ici, c'est la liberté de

1. Voy. particulièrement le rapport de Cambacérès au conseil des Cinq Cents, fructidor an IV (août 1796.]

2. Addition à l'article 313 (loi du 6 décembre 1850). « En cas de séparation de corps prononcée ou même demandée, le mari pourra désavouer l'enfant qui sera né trois cents jours après l'ordonnance du président rendue aux termes de l'article 878 du Code de procédure civile, et moins de cent quatre-vingts jours depuis le rejet définitif de la demande, ou depuis la réconciliation. L'action en désaveu ne sera pas admise s'il y a eu réunion de fait entre les époux. »

dissoudre le mariage après l'avoir conclu, rien de plus, rien de moins; et de le dissoudre malgré l'opposition d'une des parties et malgré l'intérêt évident des enfants, qui doit primer toutes les autres considérations. Cette liberté, dans l'impuissance où est la loi de rendre à l'opposant la situation qu'il a perdue par le fait du mariage, ressemble beaucoup à la liberté de ne pas tenir ses engagements.

Ne pas contracter, c'est un droit naturel; faire cesser les effets d'un contrat, quand on le peut sans nuire à des tiers, cela peut être utile, nécessaire, légitime; faire qu'un contrat soit considéré comme nul et non avenu, cela est très-difficile en tout état de choses; le faire, quand ce contrat a créé des droits à des tiers, et des droits sacrés, cela est impossible.

Voyons d'ailleurs quel est le divorce qu'on réclame; car il y a trois sortes de divorce : le divorce par consentement mutuel, le divorce par incompatibilité d'humeur, et le divorce pour cause déterminée.

Si le divorce par consentement mutuel a pour cause l'immoralité des époux, ou une légèreté coupable, l'État doit-il encourager ce mépris des institutions les plus saintes? Doit-il faire intervenir ses magistrats pour consacrer des mariages que le caprice peut dissoudre? Peut-il profaner son autorité en consacrant successivement des unions aussitôt détruites que formées? Le libertinage prendra-t-il l'État lui-même à témoin de ses désordres? Et le législateur inscrira-t-il dans le même titre du Code la loi qui fonde l'institution du mariage et celle qui la rend caduque? Toutes les mêmes objections repoussent le divorce pour cause d'incompatibilité d'humeur, auquel on peut reprocher en outre de sacrifier un des époux à l'égoïsme de l'autre. C'est peut-être au moment où une femme n'a plus ni beauté, ni santé, et où elle a plus que jamais besoin de secours et de consolations, que le mari va découvrir cette incompatibilité d'humeur, ou même, qui sait? la réduire à force de mauvais traite-

ments, à subir un divorce par consentement mutuel? Si l'on répond que les deux premières espèces de divorce n'ont lieu, comme la troisième, que pour des causes graves, mais pour des causes que l'on veut taire : c'est donc à cela, dirons-nous, que se réduisent, selon nos adversaires, tous les droits de la liberté; c'est à détruire une union devenue impossible? A cette condition, la rupture qu'ils demandent est permise par la morale et par le Code, tout ce que le Code et la morale leur interdisent, au nom de la gravité et de la sainteté des institutions sociales, au nom surtout de leurs enfants, c'est de contracter une union nouvelle, pendant la vie de leur premier époux. Voilà toute la liberté qu'on leur ôte : c'est une étrange liberté que celle qu'ils réclament, si elle ne peut naître que par le crime d'un autre. Une femme aura épousé un homme sans cœur, sans délicatesse, qui lui fera un enfer de sa maison, dissipateur par-dessus le marché, et qui la réduira elle et ses enfants à la misère; mais cet homme qui ne veut pas divorcer, et qui sait son Code, n'ira pas jusqu'aux sévices et aux injures graves : elle se résignera donc à vivre sans mari et sans indépendance dans cette odieuse maison. Sa liberté ne sera pas blessée. Que le mari, au contraire, s'oublie jusqu'à introduire sous le toit conjugal la maîtresse qu'il entretenait dans la maison voisine ; aussitôt tout change par cette aggravation des torts du mari; et la femme va exiger, au nom de la liberté, non-seulement le droit de quitter cette maison profanée, ce qui est trop juste, mais le droit de prendre un autre mari? En vérité, on n'aperçoit pas la légitimité de cette dernière conséquence. Je vois bien que la femme est malheureuse dans les deux cas; je vois bien que, dans le second cas, il est nécessaire de la séparer de son mari; mais je ne puis comprendre qu'il soit nécessaire de lui en donner un autre.

Supposons à présent que les défenseurs du divorce

nous reprochent d'argumenter toujours contre le divorce facile, et qu'ils nous disent : c'est le divorce facile qui est la négation du mariage, le divorce sans jugement, sans formalités, sans délais nécessaires, sans causes déterminées, tel qu'il était établi par la loi de 1793, et surtout par les lois des 8 nivôse et 4 floréal an II. Or, ce n'est pas là le divorce qu'il s'agit de rétablir, c'est le divorce de 1803, prononcé par le tribunal après de longs délais, après une tentative formelle de conciliation, sur des motifs très-graves et très-scrupuleusement déterminés, avec interdiction de convol pendant trois années pour le divorce par consentement mutuel[1]; toutes les précautions seront prises contre le libertinage, contre la légèreté, contre l'égoïsme d'un époux qui voudrait échapper à une union devenue onéreuse. Si on nous parle ainsi nous serons heureux d'entendre ce discours, qui constate les droits de l'État et les dangers du divorce; et nous demanderons à notre tour, si cette liberté de se remarier, qu'on entoure de difficultés si formidables, qu'on interdit formellement dans certains cas, qu'on remet, il faut bien le dire, à la discrétion du tribunal[2], et qu'on fait naître uniquement, pour chacun des époux, de la culpabilité de son conjoint, est vraiment une liberté sacrée, un droit naturel, qui doit prévaloir sur l'intérêt des enfants, sur celui de l'État, et sur les mœurs.

Voilà une institution, le mariage, que vous considérez comme le fondement même des bonnes mœurs. Vous frappez impitoyablement l'inceste et la bigamie qui le détruisent; vous réprimez par des peines sévères l'adultère de la femme; dans votre désir d'atteindre les unions

1. Art. 297.

2. M. de Bonald est très-plaisant quand il parle du tribunal qui examine les circonstances, entend des témoins, etc., et finit par dire aux époux : « Attendez, vous n'êtes pas encore assez divisés pour que je vous sépare. » (Voy. M. de Bonald, II, p. 217.)

illicites, vous allez jusqu'à édicter des peines qui, par une dérogation aux principes de tous les codes et à ceux mêmes de la morale, frappent les parents coupables dans leurs enfants innocents. Et vous voulez qu'une femme, pendant le mariage, puisse choisir autour d'elle, peut-être dans sa propre maison et parmi les amis de son mari, l'homme qu'elle épousera dans un an ; qu'elle reste l'épouse du premier par la volonté de la loi, jusqu'à ce qu'elle l'ait forcé, par des injures préméditées, à demander le divorce, et qu'en même temps elle soit l'amante de l'autre sous les yeux de ses enfants? Le mari, à qui le délai de dix mois n'est pas imposé, pourra tout préparer pour son mariage dans la maison, dans la chambre dont la femme qu'il va répudier est encore la maîtresse? Et vous, qui avez interdit le mariage entre proches parents pour rendre décentes et possibles les relations intimes que la parenté nécessite, vous qui avez voulu par une prohibition éternelle, empêcher l'amour de naître, vous ne voulez pas nous accorder dans le mariage le recours d'une pareille impossibilité pour protéger le cœur des époux contre lui-même et garantir leur fidélité[1]? Vous faites une loi qui rend possibles et légitimes les amours adultères, à la seule condition d'un prochain divorce? Et toute la précaution que vous prenez contre ce détestable scandale d'un époux qui porte encore des liens, et qui déjà brûle d'en former d'autres avec le concours et par le ministère de la loi, c'est d'interdire le mariage d'un époux adultère avec son complice, si l'adultère est consommé et juridiquement prouvé[2]? Ne voyez-vous pas que cet homme marié aura plus de peine à

1. « Quoique le cœur humain aime naturellement la liberté et haïsse tout ce à quoi on veut le forcer, il lui est pourtant tout aussi naturel de se soumettre à la nécessité, et de perdre les inclinations auxquelles il voit qu'il lui est impossible de satisfaire. » (Hume, *Essais moraux et politiques*, tome VI. Londres, 1788.)

2. Art. 298.

étouffer une passion naissante, s'il peut rêver un divorce qui la légitime ? et que, sous prétexte de faire le mariage plus libre, vous en rendez les devoirs plus embarrassants et plus difficiles ?

Pour toutes ces raisons, et pour beaucoup d'autres qui tiennent à des détails d'affaires et de jurisprudence, et qui ne sauraient trouver place ici, le divorce est mauvais. Cependant, je le répète, il sera rétabli tôt ou tard, parce que le courant va de ce côté. L'irrévocable disparaîtra à la fin de nos lois. Il y a d'ailleurs l'exemple des grands pays où le divorce est admis[1]. On ne voit pas que l'Angleterre[2] et l'Allemagne donnent raison à nos craintes. Cet argument sera invoqué contre nous avec autorité. Nous rappellerons au moins que, chez nos voisins, les mœurs luttent contre la loi. Le divorce est permis, mais il n'est pas pratiqué. Dieu veuille que chez nous le lien naturel de la famille se resserre de plus en plus au moment où le lien légal est menacé ! Il faut qu'un peuple ait la religion du foyer domestique, et qu'il mette les sentiments de la famille au-dessus de toutes les affections humaines. Il le faut pour sa moralité, pour son honneur,

1. Le divorce est permis pour les non-catholiques, en Autriche (art. 115 du Code), en Sardaigne (art. 150).

2. L'expérience n'est pas faite pour l'Angleterre. On peut dire que le divorce n'y existe que depuis les actes du parlement des 28 août 1857 et 2 août 1858. Jusqu'à présent le divorce y était entouré de tant de difficultés qu'elles équivalaient presque à une interdiction. La procédure comprenait trois actes distincts devant trois juridictions différentes. Il fallait, en premier lieu, ou qu'une action en conversation criminelle fût intentée contre le complice de l'adultère, ou qu'un verdict de dommages-intérêts fût obtenu. On s'adressait alors à la Cour ecclésiastique, qui recommençait toute l'enquête et prononçait un décret de séparation *a mensa et thoro*, équivalente à notre séparation de corps. Enfin la cause en cet état, on recourait au parlement pour obtenir la faculté de se remarier, c'est-à-dire, à proprement parler, le divorce. Toutes ces formalités, la dernière surtout, étaient fort dispendieuses. On calcule qu'il n'en coûtait jamais moins de mille livres (25 000 fr.) pour divorcer. Les frais s'élevaient quelquefois beaucoup plus haut.

pour sa liberté. La liberté du citoyen s'appuie sur l'autorité du père. Il faut qu'un homme soit puissant et respecté dans sa famille, pour être puissant et respecté dans l'État.



CHAPITRE II.

LA LIBERTÉ DU CAPITAL.

1. De l'histoire de la propriété. 2. — De la nature de la propriété. — 3. Du régime de la propriété. — 4. Du paupérisme.

1. De l'histoire de la propriété.

La stabilité de la propriété, comme celle de la famille, est nécessaire à la liberté. De même qu'en introduisant le relâchement dans la famille, on ôte à la société sa douceur, son but, et le plus énergique instrument de civilisation dont elle dispose, on ne peut aussi ni inquiéter la propriété ni en restreindre les usages, sans augmenter outre mesure la prépondérance du pouvoir central. Il est incontestable que la sécurité de la propriété et l'équilibre de la propriété avec le besoin sont une des principales forces de l'individu, et conséquemment une des principales garanties de la liberté. Le premier devoir d'une philosophie vraiment libérale est donc de maintenir le principe de la propriété dans toute sa force et dans toute son étendue, et au besoin, de le défendre[1].

1. « Après le lien de famille, vient la garantie du droit de propriété,

Il y a deux moments où la propriété a besoin d'être défendue ; c'est quand les pauvres sont tout-puissants, parce qu'ils la menacent, ou quand les riches sont tout-puissants, parce qu'ils en abusent. Les fortunes d'origine scandaleuse et les usages scandaleux de la fortune sont pour la propriété des ennemis plus dangereux que le communisme.

La loi française définit la propriété[1] : « Le droit de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements. »

Ainsi le droit restrictif de l'État est mentionné jusque dans la définition même de la propriété. C'est qu'en effet, il ne s'agit pas ici pour la société de consacrer un fait naturel sans y rien changer, sans y rien ajouter. Si la nature a organisé complétement la famille, la propriété pour être pleine et entière a besoin de la garantie sociale. Elle est un fait naturel dans son origine, et, si on peut le dire, dans ses éléments simples ; mais quand elle acquiert son développement normal, elle devient le fait social par excellence[2].

Le droit de propriété comprend le droit d'user de la chose, c'est-à-dire de l'employer à des usages qui peuvent se renouveler, le droit d'en jouir, c'est-à-dire d'en percevoir les fruits, et le droit d'en abuser, c'est-à-dire de la transformer ou de la détruire, de l'employer à des usages qui ne peuvent se renouveler.

Toutes nos constitutions depuis 1789 ont consacré le

premier caractère de la liberté publique, objet de l'association politique, base de la morale et frein des passions. » (Rapport du tribun Jaubert, déposé au Corps législatif le 30 ventôse an XII.)

1. Code civil, art. 544.

2. « La détention du sol est un fait que la force seule fait respecter, jusqu'à ce que la société prenne en main et consacre la cause du détenteur ; alors, sous l'empire de cette garantie sociale, le fait devient un droit. Ce droit c'est la propriété. » (M. Laboulaye, *Histoire du droit de propriété foncière en Occident*, p. 59.)

principe de la propriété. Il peut être bon de se rappeler les termes mêmes de nos grandes assemblées révolutionnaires.

Écoutons d'abord la Constituante :

« Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la *propriété*, la sûreté, et la résistance à l'oppression[1].

« La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique légalement constatée l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité[2]. »

Le langage de la Convention n'est pas moins explicite.

« Le but de la société est le bonheur commun. Le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles.

« Ces droits sont l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété[3].

« La sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés[4].

« Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie[5].

1. Constitution de 1791. *Déclaration des droits*, art. 2.

2. *Ib.*, art. 17. — L'article 1 de la Constitution de 1791 contient ces paroles.... « La Constitution garantit l'inviolabilité de la propriété, ou la juste et préalable indemnité de celles dont la nécessité publique, légalement constatée, exigerait le sacrifice. » Ces mots de nécessité publique ont été remplacés par ceux d'intérêt public dans la charte de 1814, art. 10.

3. Constitution de 1793, *Déclaration des droits*, art. 1 et 2.

4. *Ib.*, art. 8.

5. Art. 16. — Robespierre avait proposé (séance du 24 avril 1793) de dire que la propriété est le droit qu'a chaque citoyen de jouir et de dis-

« Nul ne peut être privé de la moindre portion de sa propriété sans son consentement, si ce n'est lorsque la nécessité publique légalement constatée l'exige, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité. »

La Constitution de l'an III débutait, comme on sait, par une déclaration des Droits et des Devoirs.

On lit dans le chapitre des Droits :

« Les droits de l'homme en société sont la liberté, l'égalité, la sûreté et la propriété[1].

« La propriété est le droit de jouir et de disposer de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie[2]. »

Et au chapitre des Devoirs :

« C'est sur le maintien des propriétés que reposent la culture des terres, toutes les productions, tout moyen de travail et tout l'ordre social.

« Tout citoyen doit ses services à la patrie et au maintien de la liberté, de l'égalité et de la propriété, toutes les fois que la loi l'appelle à les défendre[3]. »

Une des séances les plus solennelles de la Convention nationale fut celle où Barrère, au nom du Comité de salut public, proposa et fit adopter un décret terrible contre « les insensés qui demanderaient la loi agraire. » Après avoir signalé les inquiétudes et les alarmes répandues dans les départements par les ennemis de la propriété et de la paix publique, le rapporteur continuait en ces termes[4] : « Si je ne croyais insensés les hommes qui, sans savoir ce qu'ils disent, parlent de la loi agraire, je parlerais d'une

poser de la portion des biens qui lui est garantie par la loi. » C'était faire de la propriété une institution purement humaine, et il le reconnaissait lui-même très-expressément, tout en déclarant qu'elle lui paraissait nécessaire. L'Assemblée, malgré l'ascendant de Robespierre alors tout-puissant, repoussa sa proposition, et reconnut la propriété comme droit naturel, consacré et garanti, mais non constitué par la loi civile.

1. Art. 19. — 2. Constitution de l'an III. *Droits de l'homme*, art. 1.

3. *Ib.* art 6 — *Ib.*, *Devoirs*, art. 8 et 9.

mesure que vous avez souvent employée en pareille circonstance. Ce serait de porter une peine capitale contre ces hommes qui prêchent une loi subversive de tout ordre social, impraticable, et qui, par la destruction de toute ressource industrielle, tournerait à la perte de ceux-là même qui croiraient pouvoir s'y enrichir. Je propose.... » A ces mots, Carrère est interrompu par plusieurs membres de l'extrême gauche qui s'écrient : « *La peine de mort!* » L'Assemblée se lève tout entière en criant : « *La peine de mort!* » Une voix se fait entendre : « *Pas de décret d'enthousiasme!* » — « Certes, continue le rapporteur, s'il est un mouvement qui ne puisse être trop rapide pour honorer la Convention, pour sauver la patrie, c'est celui qui vient d'avoir lieu.... Oui, je crois que vous avez trouvé un grand moyen de tranquillité publique, qui fera cesser à l'instant les larmes des citoyens, qui augmentera la richesse nationale, et doublera vos ressources contre vos ennemis; car vous n'existerez, la République ne sera basée que sur les biens nationaux. Or, comment les vendrez-vous, si vous ne rassurez les propriétaires? Comment associerez-vous les riches au sort de votre République, si vous ne les engagez à porter leurs capitaux sur cette terre nationale? Je propose donc la peine de mort contre quiconque proposera la loi agraire. »

L'Assemblée entière se lève par une nouvelle acclamation, et le président Gensonné prononce le décret suivant :

« La Convention nationale décrète que quiconque proposera ou tentera d'établir des lois agraires, ou toutes autres lois et mesures subversives des propriétés territoriales, commerciales ou industrielles, sera puni de mort[1]. »

Il faut remonter aux origines de l'histoire pour trouver quelques petits peuples qui, pendant un court espace de

1. Séance de la Convention, du 17 mars 1793.

temps, ont essayé de se passer de la propriété individuelle. Les lois de Crète, la constitution de Lycurgue, qui, tout en maintenant la propriété, prescrivaient cependant la vie en commun[1], et autorisaient le vol, comme aujourd'hui chez les Tcherkesses[2], pourvu qu'il restât ignoré, aboutirent en peu de temps à un extrême appauvrissement de l'État, et eurent pour condition nécessaire la séparation des habitants en citoyens et en esclaves. C'est à tort qu'on a prétendu que la propriété n'existait pas chez le peuple juif, ou qu'elle n'y avait que le caractère d'un usufruit. Elle y était au contraire héréditaire dans toutes les tribus à l'exception de celle de Lévi[3]; mais diverses institutions restrictives, celle surtout de l'année jubilaire[4], la rendaient incomplète, insuffisante, et furent cause de la constante misère de la race juive, et de son infériorité dans les arts et l'industrie[5]. Il paraît que le communisme a été pratiqué de toute antiquité dans l'Inde et en Égypte par la caste sacerdotale, et plus tard par les esséniens et les thérapeutes. Ces derniers l'ont transmis directement aux divers ordres religieux qui se sont formés dans le sein du christianisme dès sa naissance, et qui, pour la plupart, font vœu de pauvreté et vivent d'aumônes, ou du produit d'un travail manuel, ou d'un fonds commun administré par les supérieurs, sans aucune appropriation individuelle. La pauvreté, dans les ordres religieux, n'implique nullement

1. Arist. *Polit.*, liv. II, chap. VI, § 21. Tr. fr., t. I, p. 175.

2. Koch, *Voyage dans l'isthme du Caucase*, t. I, 370 sq.

3. Le Seigneur dit à la race d'Aaron : « Tu n'hériteras pas, et il n'y aura pas de part pour toi au milieu de mon peuple; c'est moi qui suis ta part et ton héritage au milieu des enfants d'Israël. » (*Nombres*, XVIII, 20.)

4. A l'époque du jubilé, qui revenait tous les cinquante ans, les ventes d'immeubles cessaient d'avoir leur effet. Cette disposition, qui réduisait les propriétaires à ne vendre qu'un usufruit plus ou moins long, avait pour but et pour effet de concentrer la possession de la rente dans un certain nombre de familles.

5. Voyez un excellent article de M. Franck, *le communisme jugé par l'histoire*, dans *la Liberté de penser*, t. II, p. 307.

la négation du principe de la propriété. C'est un dépouillement volontaire que les moines s'imposent par esprit de pénitence, et pour éviter les tentations[1]. Le christianisme enseigne à la fois le respect scrupuleux de la propriété dans autrui, et le plus absolu détachement des richesses terrestres. Il fait de l'aumône un devoir strict; mais la pauvreté volontaire est une vertu de surérogation pratiquée seulement par ces âmes d'élite qui n'ont d'autre préoccupation que de gagner le ciel, et de mener, selon l'expression d'un philosophe, la vie d'un ange dans le corps d'un homme. Saint François d'Assise, pour citer un exemple illustre et décisif, a fondé, comme on sait, un ordre de mendiants; et il a interdit à ces mendiants de recevoir des aumônes en argent, afin que chacun d'eux et l'ordre lui-même fussent toujours pauvres. « Que la pauvreté soit votre partage et votre viatique sur la terre des vivants, disait-il à ses frères; et pour le nom de notre Seigneur Jésus-Christ, ne désirez jamais de posséder autre chose sous le ciel. » Le même saint, fondant une confrérie qu'il

1. Il en était déjà de même chez les thérapeutes. Voyez Philon, *De la vie contemplative*, init. « Le désir d'une vie immortelle et bienheureuse a tant de pouvoir sur eux, que se regardant comme morts à ce monde, ils abandonnent leurs biens à leurs enfants ou à leurs autres parents, ou, s'ils n'ont point de parents, à leurs amis. Ils croient que pour posséder les richesses qui éclairent l'âme, il faut quitter celles qui l'aveuglent, et les abandonner à ceux qui demeurent encore dans les ténèbres. » Du reste les thérapeutes ne ressemblaient guère à nos communistes modernes, qui doivent vivre dans les délices quand leur utopie sera réalisée. « Dans leurs banquets, on ne présente point de vin, mais seulement de l'eau très-claire, fraîche pour le commun, et chaude pour ceux des vieillards à qui leur caducité permet cette délicatesse; jamais de viande : c'est le pain qui en fait l'office, et le sel l'assaisonnement : à quoi, pour les friands, on ajoute quelquefois de l'hysope. » Ce régime même n'est pas celui des saints. « Ceux qui sont les plus pénétrés d'amour pour cette sainte doctrine, demeurent jusqu'à trois jours sans manger. Il s'en trouve même qui sont si remplis, ou pour mieux dire si rassasiés de la vraie sagesse, qu'ils passent fort aisément jusqu'à six jours sans prendre aucune nourriture, accoutumés à subsister du chant seul des hymnes, à peu près comme on dit que les cigales vivent de rosée. »

appelle le tiers ordre, et qui n'est qu'une association laïque de bonnes œuvres, veille à la conservation de la fortune des affiliés, et leur fait, dans le chapitre IX de ses Constitutions, une obligation stricte de faire leur testament et de disposer de leurs biens, trois mois après être entrés dans la confrérie[1]. Dans plusieurs sectes protestantes, telles que les moraves ou hernutes et les baptistes, la vie en commun a un autre caractère, et paraît fondée sur la négation de la propriété. Telle est évidemment la tendance du mormonisme, l'un des plus singuliers phénomènes du dix-neuvième siècle et peut-être de l'histoire. Si la république de l'Utah se soutient, et si le principe de la communauté des biens y est rigoureusement appliqué, il y aura là pour les moralistes une démonstration toute faite, et qui certainement confirmera leurs doctrines par une douloureuse et sinistre expérience.

La communauté des biens n'existe pas en Turquie et en Égypte; mais le sultan y est maître absolu de la propriété de ses sujets, comme de leur vie. La propriété n'y est donc pour le propriétaire qu'un accident heureux, qui peut cesser à chaque instant. En fait, la propriété existe chez ces peuples, quoique précaire; en droit, ils sont soumis au communisme. Il en résulte que chacun se hâte de jouir, épuise la terre. Cette loi antihumaine condamne à la stérilité les deux pays les plus fertiles du monde. Voilà la part, la faible part du communisme pratique.

Quant aux théoriciens, ils n'ont rien inventé depuis la *République* de Platon[2] qui soit plus rigoureusement conforme à la donnée du communisme. Les femmes communes, les enfants communs[3], les repas com-

1. Consultez un admirable petit livre de M. Fréd. Morin, intitulé : *Saint François d'Assise et les franciscains.*

2. Platon avait été lui-même devancé par Phaléas de Chalcédoine.

3. « Les femmes des guerriers seront communes toutes à tous; aucune d'elles n'habitera en particulier avec aucun d'eux : de même les enfants seront communs; et les parents ne connaîtront pas leurs enfants, ni

muns[1], les femmes traitées en tout comme les hommes pour les droits et pour les devoirs[2], les charges tirées au sort, voilà un idéal complet. Rousseau reproche à Platon de n'avoir su que faire des femmes après leur avoir ôté tous les caractères de leur sexe, et d'avoir entrepris d'en faire des hommes. C'est en effet la plus grossière des absurdités où l'a conduit la prétention de refaire l'humanité en partant d'un principe unique sans tenir aucun compte de la nature humaine; mais il s'en faut que ce soit la seule. Il ne peut être question de la liberté dans un pareil système, où l'on n'a pas même la liberté de s'attacher à une femme, d'aimer un enfant ou de vivre dans sa maison. On s'attendrait au moins à l'égalité, puisque l'auteur va jusqu'à livrer au sort la désignation des magistrats, et à incorporer les femmes dans la milice; cependant il n'en est rien, car au-dessous de ces guerriers égaux entre eux, il y a le peuple des artisans et des laboureurs qui est esclave[3]. Il faut

ceux-ci leurs parents. » (Platon, *Républ.*, liv. V. Trad. de M. Cousin, t. IX, p. 263.)

1. « Je veux qu'ils vivent ensemble comme des guerriers au camp, assis à des tables communes. » (Platon, la *République*, liv. II, *ad calc.* Trad. fr., t. IX, p. 191.)

2. « Croyons-nous que les femelles des chiens doivent veiller comme eux à la garde des troupeaux, aller à la chasse avec eux, et faire tout en commun, ou bien qu'elles doivent se tenir au logis comme si la nécessité de faire des petits et de les nourrir les rendait incapables d'autre chose? » (*Ib.*, liv. V, t. IX, p. 255.) — « Les hommes chauves et les hommes chevelus ont-ils la même nature, ou une nature différente? Et si les chauves font le métier de cordonniers, l'interdirons-nous aux chevelus? » (*Ib.*, p. 261.) — « Il faudra donc appliquer les femmes à la musique et à la gymnastique, les former au métier de la guerre, et les traiter en tout de même que les hommes. » (*Ib.*, p. 256.) — « Ainsi les femmes de nos guerriers devront quitter leurs vêtements, puisque la vertu leur en tiendra lieu; elles devront partager avec leurs époux les travaux de la guerre et tous les soins qui se rapportent à la garde de l'État, sans s'occuper d'autre chose; seulement la faiblesse de leur sexe devra leur faire attribuer de préférence la part la plus légère dans le même service. » (*Ib.*, p. 268.)

3. Le mot d'esclave est bien dur; Platon, en plusieurs endroits de son livre X, défend de réduire les Grecs en esclavage. Il parle des artisans,

dire, à la décharge de Platon, que sa pensée pratique est surtout dans les *Lois*, et qu'il n'a jamais considéré sa *République* que comme une utopie; de même que, dans sa théologie, il s'arrêtait au Démiourgos, au Dieu père et providence, et reculait effrayé devant l'Unité absolue, l'Unité supérieure à l'être, Dieu immobile et impuissant de la dialectique.

L'*Utopie* de Thomas Morus[1], n'est qu'une imitation assez faible de la *République* de Platon. « C'est une débauche d'esprit qui lui échappa dans sa jeunesse, dit dom Tabaraud[2]. On y trouve de bonnes vues et un grand zèle pour le bonheur public; mais il y propose des opinions assez bizarres sur le suicide, le partage égal des biens, *la tolérance des religions* et plusieurs autres chimères. » A vrai dire, les communistes de Morus ne sont pas des stoïciens comme ceux de Platon, et leurs esclaves, car ils en ont, leur servent tous les jours, dans leur île bienheureuse, des repas dignes de Lucullus.

Campanella, l'auteur de la *Cité du Soleil*, n'admet pas d'esclaves dans sa république. Aussi le communisme n'y est-il pas absolu. Les biens sont communs, mais la jouissance en est inégalement répartie suivant les mérites. Cette concession à l'inégalité rend le communisme inutile, mais elle ne le rend ni juste, ni agréable, ni raisonnable. Le chef du peuple solarien est à la fois roi et pontife. Il règne sur les pensées et les sentiments comme sur les corps; il a trois ministres aux départements de la sagesse, de la puissance et de l'amour. Ces puérilités ne sont pas plus étranges

au commencement du second livre et ailleurs, comme s'ils étaient des citoyens. Cependant il est certain qu'il ne fait sa constitution que pour ses guerriers; qu'eux seuls ont des droits et du pouvoir dans l'État et que les artisans sont toujours gouvernés. (Voyez la *République*, *passim*, et notamment, liv. V. Tr. fr., p. 288.)

1. *De optimo reipublicæ statu deque nova insula Utopia*. (Louvain, 1516 et Bâle 1518.)

2. Art. Thomas Morus, dans la *Biographie universelle*.

que les inventions du fouriérisme, que nous avons vues de nos jours, et ce sont les bons logiciens qui arrivent à des conséquences de cet ordre, en partant de la négation de la propriété.

Nous mettons tous les jours *Télémaque* entre les mains de nos enfants : il ne s'en faut guère que ce soit un livre communiste, et d'autant plus dangereux qu'il est orné de toutes les grâces du style, qu'il respire partout la douceur et la vertu, et que le nom de Fénelon partage avec celui de saint Vincent de Paul le beau privilége de rallier toutes les opinions dans une admiration commune. Fénelon, je l'avoue, n'enseigne pas, comme Platon, l'égalité absolue ; au contraire : il y aura sept classes de citoyens, depuis les grands seigneurs vêtus de blanc, et portant au cou une médaille d'or, jusqu'aux derniers du peuple, vêtus d'une couleur mêlée de jaune et de blanc. Mais la loi réglera les habits des citoyens, leur nourriture, leurs maisons, l'éducation de leurs enfants. Des magistrats seront chargés de veiller sur les familles et sur les mœurs des particuliers. « C'est une clémence que de faire d'abord des exemples qui arrêtent le cours de l'iniquité. » Il ne sera permis à chaque famille, dans chaque classe, de pouvoir posséder que l'étendue de terre absolument nécessaire pour nourrir le nombre de personnes dont elle sera composée. « Cette règle étant inviolable, les nobles ne pourront point faire des acquisitions sur les pauvres[1]. » On proscrira sévèrement la monnaie, invention fatale à l'agriculture, et propre seulement à exciter l'ambition, l'avarice[2], et le luxe qui ne va qu'à corrompre les mœurs. « On dit que ce luxe sert à nourrir les pauvres aux dépens des riches ; comme si les pauvres ne pouvaient pas gagner leur vie plus utilement en multipliant les fruits de la terre, sans amollir les riches par des raffinements de volupté[3]. » Cette

1. *Telémaque*, liv. X. — 2. *Ib.*, liv. XIV.
3. *Ib.*, liv. XVII.

politique, enseignée sous Louis XIV, par un saint archevêque, à l'héritier nécessaire de la monarchie, peut se résumer en trois mots : des lois somptuaires, des lois préventives, et la loi agraire.

Faut-il s'en étonner? Écoutez Pascal. Il ne va pas demander la loi agraire, ni proscrire la propriété. Il l'acceptera au contraire, en l'accablant de son mépris, non comme un droit, mais comme une fiction commode, qui ne vaut pas la peine de se révolter. « Ces biens ont passé de vos ancêtres à vous.... Cet ordre n'est fondé que sur la seule volonté des législateurs, qui ont pu avoir de bonnes raisons, mais dont aucune n'est prise d'un droit naturel que vous avez sur ces choses. S'il leur avait plu d'ordonner que ces biens, après avoir été possédés par les pères durant leur vie, retourneraient à la république après leur mort, vous n'auriez aucun sujet de vous en plaindre[1]. » Il est encore de Pascal, ce grand cri dont on dirait qu'est sorti tout le communisme moderne : « *Mien, tien.* — Ce chien est à moi, disaient ces pauvres enfants; c'est là ma place au soleil. Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre[2]. »

Le grand promoteur des révolutions sociales, Jean-Jacques Rousseau, n'a pas fait autre chose que de commenter ce passage, dans son fameux *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes :* « le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : *ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : « Gardez-« vous d'écouter cet imposteur; vous êtes perdus si vous

1. Pascal, *Discours sur la condition des grands*, éd. Havet, p. LII; Éd. Lahure, p. 434.
2. *Ib.*, *Pensées*, art. 6, n° 50, Havet, p. 94; Lahure, p. 282.



« oubliez que les fruits sont à tous et que la terre n'est à « personne[1]. »

Il est vrai que Rousseau ne tenait point à la société.

« Il ne faut point nous faire tant de peur de la vie animale, ni la considérer comme le pire état où nous puissions tomber, car il vaudrait encore mieux ressembler à une brebis qu'à un mauvais ange[2]. » Il a tout autant d'horreur, et plus de verve que Fénelon contre le luxe. « Ce n'est pas sans raison que Socrate, regardant l'étalage d'une boutique, se félicitait de n'avoir affaire de rien de tout cela. Il y a cent à parier contre un que le premier qui porta des sabots était un homme punissable, à moins qu'il n'eût mal aux pieds. Quant à nous, nous sommes trop obligés d'avoir des souliers, pour n'être pas dispensés d'avoir de la vertu[3]. »

Je ne veux pas parler de Mably, qui attribuait tous les maux de l'humanité à l'inégalité dans la fortune, dans l'éducation, dans les talents, qui expliquait cette inégalité par la propriété, et la propriété par un abus de la force ; ni de Morelly, auteur du *Code de la nature*, longtemps attribué à Diderot, et qui, en établissant la communauté des biens, chargeait l'État de donner à chaque citoyen son éducation, sa profession, son travail, sa femme et sa nourriture[4]. Déjà nous approchons du temps où les théoriciens du communisme pourront rêver la

1. J. J. Rousseau, édit. de Musset-Pathay, t. IV, p. 278 sq. — Ed. Lahure, t. I, p. 105.

2. *Id.*, *ib.*, *Réponse à M. Bordes*, t. I, p. 134; éd. Lahure, t. I, p. 52.

3. J. J. Rousseau, *Rép. à M. Bordes*, p. 159 sq.; éd. Lahure, p. 65.

4. Extraits du *Code de la nature*, Art. 1er. « Rien dans la société n'appartiendra singulièrement ni en propriété à personne. La propriété est détestable, et celui qui tentera de la rétablir sera renfermé pour toute sa vie comme un fou furieux, ennemi de l'humanité.

« Art. [illegible] Chaque citoyen sera sustenté, entretenu et occupé aux dépens du public, etc. A cinq ans, tous les enfants seront enlevés à la famille et élevés en commun, aux frais de l'État, d'une façon uniforme, etc. »

réalisation de leurs idées, où Marat écrira dans son journal, en invoquant la liberté de la presse, ces lignes sanglantes :

« Qand les lâches mandataires du peuple encouragent au crime par l'impunité, on ne doit pas trouver étrange que le peuple, poussé au désespoir, se fasse lui-même justice. Laissons là les mesures répressives des lois ; il n'est que trop évident qu'elles ont toujours été et seront toujours sans effet.

« Dans tout pays où les droits du peuple ne sont pas de vains titres consignés fastueusement dans une simple Déclaration, le pillage de quelques magasins à la porte desquels on pendrait les accapareurs, mettrait fin aux malversations[1]. »

En lisant cette provocation au pillage et à l'assassinat, qu'auraient pensé ces grands esprits, ces nobles cœurs, adversaires purement théoriques de la propriété, qui rêvaient le communisme pour des sociétés idéales, et plaçaient leur république sur les rivages heureux de l'Atlantique ou dans l'île d'Utopie ? Et qu'aurait pensé Jean-Jacques Rousseau lui-même, malgré l'indignation qui le faisait révolutionnaire, s'il avait entendu Babeuf devant la haute Cour de Vendôme, invoquant le *Discours sur l'inégalité* et la *Réponse à M. Bordes*[2], pour justifier sa république des égaux, où nulle différence ne devait subsister que celle de l'âge et du sexe, qui devait proscrire tous les arts, passer son terrible niveau sur les actions et sur les pensées, et, par la haine de toute supériorité intellectuelle, condamner les hommes à la barbarie : république farouche, dont tous

1. Numéro du 25 février 1793. — Cf. l'audience du tribunal criminel extraordinaire du mercredi 24 avril 1793 (jugement de Marat), réimpression du *Moniteur*, t. XVI, p. 275.

2. Babeuf prétendit que toute sa doctrine était contenue dans les écrits de Mably, de Diderot (le *Code de la nature*, de Morelly, attribué à Diderot), et de Jean-Jacques. Il cita surtout la *Réponse à M. Bordes*, dont il fit une analyse complète. Haute-Cour de justice de Vendôme, séance du 15 floréal an v (5 mai 1797).

les étrangers devaient être bannis, selon cette parole échappée à la misanthropie du maître : « Si j'étais chef de quelqu'un des peuples de la Nigritie, je déclare que je ferais élever sur la frontière du pays une potence, où je ferais pendre sans rémission le premier Européen qui oserait y pénétrer, et le premier citoyen qui tenterait d'en sortir[1]. »

C'est quelquefois une terrible épreuve pour une théorie qu'un commencement d'exécution ; et le communisme de Platon a été mieux réfuté par Babeuf que par Aristote.

2. De la nature de la propriété.

Nous avons eu aussi de nos jours des théoriciens, dont quelques-uns ont jeté un grand éclat et déployé un talent de premier ordre, et qui, à des degrés divers, ont attaqué la propriété. Les systèmes de Fourier et de Saint-Simon sont trop connus pour qu'il soit utile de les caractériser. Un des plus intelligents disciples de Fourier, M. Victor Considérant, demanda un jour à l'Assemblée nationale, de la terre et de l'argent pour faire l'essai d'un phalanstère[2] : proposition inacceptable, mais qui, si elle avait pu être réalisée, n'aurait pas manqué de tourner contre lui. Et quand même il aurait réussi, qu'aurait prouvé une exception ? Ce que prouve contre la propriété un couvent de moines, c'est-à-dire, rien.

Celui qui étudierait avec soin toutes les doctrines communistes depuis Platon jusqu'à Babeuf, et depuis les esséniens jusqu'aux mormons, y trouverait toujours, à travers les différences introduites par le génie des créateurs et le caractère des peuples et des époques, cette grande et fondamentale analogie, qu'elles aboutissent à la négation la plus absolue de la liberté. La raison en est toute simple :

1. J. J. Rousseau, *Réponse à M. Bordes*, éd. Musset-Pathay, t. I, p. 152; éd. Lahure, t. I, p. 61.
2. Séance du 14 avril 1849.

on commence par réduire l'individu à ses propres forces en le dépouillant; et la seule société possible pour lui dans cet état, c'est une société où il joue le rôle d'esclave.

La propriété est l'arme principale de la liberté; voilà pourquoi une doctrine, vraiment libérale, doit s'attacher à rendre la propriété stable et accessible.

Stable, car une propriété précaire n'a aucun des caractères ni des avantages de la propriété ; accessible, car la propriété n'est légitime que comme fruit du travail et à condition que le travail puisse toujours la conquérir.

Dans une société bien organisée, il doit être toujours possible d'arriver à la propriété par le travail, et toujours facile de conserver la propriété quand elle est acquise. Ces deux points de vue de la question, conservation sûre, acquisition facile, ne doivent pas être séparés : car si la conservation n'est pas sûre, il n'importe pas d'acquérir ; et si l'acquisition n'est pas facile (à la condition du travail, bien entendu), la conservation n'est plus qu'un privilége. L'erreur de ceux qui ont voulu servir les prolétaires en attaquant la propriété, a consisté à détruire un bien dans la main de ceux qui en jouissent, sans le communiquer à ceux qui en sont privés ; tandis qu'il fallait, au contraire, fortifier la propriété dans son essence, pour la rendre utile et durable, et, par de bonnes lois, en faciliter l'acquisition à tous ceux qui peuvent et savent agir. Toute doctrine vraiment libérale doit se résumer en deux mots : « Sécurité de la propriété, liberté du travail. »

Entrons dans un couvent de stricte observance. Voilà un moine ; la communauté dont il fait partie a des terres bien cultivées, de grands bois ombreux, des cloîtres magnifiques, une église décorée de tableaux de maîtres, un trésor où les reliques sont enchâssées dans l'or ; mais le moine n'a que la vue de toutes ces richesses ; pour lui, il ne possède rien, pas un pouce de terrain, pas une obole. Il est comme un cadavre à la disposition du supérieur et du chapitre, comme un bâton dans la main du voyageur. L'habit

qu'il porte est à la communauté : on le lui prête, il ne se l'approprie pas, même par l'usure ; il n'a pas sa place au chœur et au réfectoire ; il n'a que celle où l'appelle chaque jour la volonté de son supérieur. Il fait, outre le vœu de pauvreté, celui de renoncement et d'obéissance : c'est un même vœu, mais aggravé. La pauvreté, c'est ne posséder ni terre, ni argent, ni habit, ni maison, ni meuble, ni nourriture ; le renoncement, c'est ne pas se posséder soi-même. Ce moine aurait quelque chose à lui s'il pouvait vouloir, ou même si, ne pouvant vouloir, il pouvait penser. La même discipline qui règle ses heures, ses pas, ses mouvements, et qui met sur sa bouche le sceau de l'éternel silence, impose à son esprit un symbole et un formulaire. Même pour sa prière, chaque syllabe lui est comptée. Par cette guerre faite à la liberté au moyen de la pauvreté, apprenons à connaître les liens intimes de la liberté et de la propriété : « Être soi, » ce mot les résume l'une et l'autre.

« Ce chien est à moi, c'est là ma place au soleil, voilà l'image de l'usurpation de toute la terre. » Pascal a beau dire, il ne parle là que de l'occupation et de la prescription, les deux modes les moins respectables d'acquérir, *proprietatis gradus infimus*. C'est un consentement général, fondé sur un motif d'ordre public, qui transforme en propriété, après une certaine durée, la possession de bonne foi, propriété justifiée par l'utilité générale, et créée en quelque sorte de toutes pièces par la loi. Mais au-dessus de cette propriété purement légale, et avant elle, il y a des propriétés constituées par la nature, et que la loi ne doit ni ne peut attaquer ou restreindre.

C'est d'abord la propriété de ma personne : mon esprit, ma volonté. Je suis maître de la pensée que je crée, du jugement que je prononce, du rapprochement que j'établis entre mes idées par des moyens logiques, ou selon les caprices de ma fantaisie ; maître de la direction de ma pensée, que je puis occuper à la recherche du vrai, du beau,

ou de l'utile; maître de ma croyance, jusqu'à ce que je sois vaincu par l'évidence naturelle. Je suis maître aussi d'arrêter ou de prolonger ma réflexion, de la porter sur tel objet, de prendre une action ou de m'y refuser, de la prolonger, de la modifier; d'adopter, de suivre un plan de conduite. Tout cela, dites-vous, c'est ma personne, c'est moi-même? Non; ce qui me constitue, c'est la volonté et l'intelligence; mais les actes de la volonté et de l'intelligence sont en moi, sans être moi; ils sont mes créations, mon bien le plus intime et le plus cher. Si ma pensée se traduit en paroles, si ma volonté produit un geste, ces deux mouvements physiques, qui contiennent et expriment un mouvement interne, m'appartiennent encore de plein droit; ils sont à moi d'un droit si absolu, et d'une telle évidence, qu'il semble qu'on se joue en les revendiquant. Voilà donc des propriétés que je possède si réellement, que personne n'oserait ni en contester ni en démontrer la légitimité. C'est la liberté, dit-on, ce n'est pas la propriété : erreur; la propriété n'est que la liberté qui se prolonge. Il n'est pas étonnant qu'elles soient étroitement unies, puisqu'elles ont une même origine et un même but.

Penser, vouloir, agir, et manifester sa pensée par un geste; faisons un pas de plus, modifier par ce geste une substance externe : tout cela n'est en quelque sorte que l'expansion de la personnalité; cependant voilà une substance différente de moi, et qui est atteinte. Je frappe, pour ainsi dire, à mon empreinte, cette substance dans laquelle et par laquelle ma volonté, ma pensée s'expriment. Elle devient mon œuvre, non dans sa matière, car il n'y a que Dieu qui crée; mais dans sa forme : elle devient du même coup ma propriété. C'est la nature qui veut cela; ma conscience crie; la loi n'y peut rien. Quiconque me prendra cette œuvre de ma pensée et de mes mains commettra une spoliation.

Cela est vrai de toute œuvre, spirituelle ou corporelle;

mais commençons par le commencement, c'est-à-dire par les besoins de mon corps.

Il faut manger : le fruit qui pend à cet arbre, sur cette terre qui n'appartient à personne et que personne n'a cultivée, apaisera ma faim : je le cueille ; il est à moi. Je tends un piége à cet oiseau qui vole au-dessus de ma tête : il y tombe; il m'appartient. Si un autre homme me le dispute, sans raisonner, presque sans penser, par une intuition immédiate, je sens qu'on viole mon droit, qu'on attente à ma propriété, à ma liberté, à ma personne, car voilà les trois choses que le mot de droit embrasse. Ce n'est pourtant là que l'occupation, le droit de premier occupant. Personne n'avait de droit sur cet objet, et personne par conséquent ne pouvait m'empêcher de le prendre. A présent que je l'ai pris, personne ne doit me l'ôter, puisque le droit de revendication n'appartient à personne.

Cette propriété est légitime, uniquement parce qu'elle ne blesse aucun droit. En voici une qui est légitime, parce qu'elle est le droit lui-même.

Je prends du blé sauvage dans ma main; je le sème dans un sillon que j'ai creusé, et j'attends que la terre, aidée de la pluie et du soleil, fasse son œuvre. La récolte qui croîtra est-elle mon bien? Où serait-elle sans moi? Je l'ai créée. Qui le niera? Pourquoi Rousseau viendra-t-il dire que les fruits sont à tout le monde? C'est mon arbre, car c'est moi qui ai choisi et coupé le plant sur un sujet vigoureux, moi qui ai connu la place où il pourrait jeter de profondes racines, moi qui ai creusé et remué la terre, moi qui ai arrosé, protégé, émondé le jeune arbuste. Je l'ai créé, après Dieu, pour m'en abriter et me nourrir. Est-ce le fruit seulement qui est à moi? C'est le sol. Ce n'est pas une moisson que j'ai produite; c'est une fertilité. Cette terre ne valait rien et ne donnait rien; quelques plantes inutiles croissaient au hasard entre les pierres; j'ai fouillé le sol, j'ai apporté de loin de la terre friable

et fertilisante, je l'ai réchauffée par un engrais; je l'ai aménagée par les pluies, j'ai conduit sur elle un ruisseau : à présent, grâce à mes sueurs, elle est fertile pour de longues années. Cette fertilité est mon œuvre, comme la moisson; elle est ma propriété, comme la moisson. Le fruit est à moi; la terre est à moi. Les fruits qui sont à tout le monde sont ceux que la terre porte d'elle-même, sans le travail de l'homme. La terre n'était à personne; en la fertilisant, je l'ai rendue mienne. Suivant Locke, même dans les produits du sol utilisés par l'homme, les neuf dixièmes au moins, et dans la plupart les quatre-vingt-dix-neuf centièmes de la valeur doivent être attribués au travail humain[1]. Si Rousseau nie la propriété, c'est qu'il nie le droit du travail, le droit de l'ouvrier sur son œuvre[2].

On a peine à comprendre cette négation. La moisson est le salaire de mon travail. J'ai travaillé : je possède; c'est la racine même du droit. Je vois, par ma raison, que cela est juste, et je le sens aussi; car l'intuition de la justice est toujours accompagnée d'un sentiment très-fort qui nous y attache. Quel est l'homme qui ne connaisse son droit sur son œuvre, sur son salaire ? Quel est celui qui se le voie arracher, sans crier à l'injustice ? Quel est le corsaire qui ne se sente coupable en mettant la main sur l'œuvre d'autrui? Le miel n'est pas au frelon, mais à l'abeille. J'aurai passé des mois à la chaleur du jour, courbé sur cette dure terre, pour lui faire porter des épis; et vous qui êtes resté pendant mon travail, nonchalamment assis à l'ombre et à la fraîcheur, vous viendrez récolter quand mes épis seront mûrs ? Ni la justice, ni la nature ne le permettent.

1. Roscher, *Princ. d'éc. pol.*, trad. par M. Wolowski, t. I, p. 107.

2. « Les sages qui connaissent les temps anciens ont décidé que le champ cultivé est la propriété de celui qui le premier en a coupé le bois pour le défricher, et la gazelle celle du chasseur qui l'a blessé mortellement. » (*Lois de Manou*, liv. IX, stance 44. Traduction de Loiseleur-Deslonchamps.)

On peut rapprocher de la propriété gagnée par le travail, la propriété accumulée par l'épargne. Vous et moi, nous avons le même revenu et les mêmes besoins : vous satisfaites largement vos besoins, et vous y ajoutez même le superflu; moi, au contraire, qui veux assurer mon avenir ou celui de mes enfants, je me refuse le superflu, et je me restreins même dans mon nécessaire; je fais donc chaque année une épargne, tandis que vous consommez vos ressources. Cet argent est à moi; je puis le donner : c'est comme si je donnais mon sang. La société ne peut s'enrichir des souffrances que je m'impose. Je me serai ôté le pain de la bouche pour nourrir mes enfants, et la communauté viendrait après ma mort les frustrer de cette part de ma substance ? On ne saurait soutenir cette pensée. L'argent qui vient de l'épargne représente mes privations, comme celui qui vient du travail représente mes fatigues. Partout et toujours je trouve la propriété identifiée avec la personnalité.

Non-seulement j'ai pour moi, ouvrier, le droit, mais j'étends à mon œuvre quelque chose de l'amour que j'ai pour ma personne. J'aime la chose que j'ai créée; et par extension, la chose qui est à moi, avec laquelle j'ai vécu, qui me rappelle mes efforts, ou seulement mes pensées et mes sentiments, sur laquelle je me sens un droit absolu, et qui est, par là même, une partie de ma force. L'amour de la propriété est une extension de l'égoïsme, comme la propriété est une extension de la personnalité; mais cet égoïsme est juste dans sa mesure; il est nécessaire; un homme doit se conserver et se défendre[1]. Si les commu-

1. Ἔτι δὲ καὶ πρὸς ἡδονὴν ἀμύθητον ὅσον διαφέρει τὸ νομίζειν ἴδιόν τι· μὴ γὰρ οὐ μάτην τὴν πρὸς αὑτὸν αὐτὸς ἔχει φίλιαν ἕκαστος· ἀλλ' ἔστι τοῦτο φυσικόν· τὸ δὲ φίλαυτον εἶναι ψέγεται δικαίως. Ουκ ἔστι δὲ τοῦτο φιλεῖν ἑαυτον, ἀλλὰ τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ φιλεῖν, καθάπερ καὶ τὸν φιλοχρήματον. « Du reste, on ne saurait dire tout ce qu'a de délicieux l'idée de la propriété. L'amour de soi, que chacun de nous possède, n'est point un sentiment répréhensible; c'est un sentiment tout à fait naturel, ce qui n'empêche pas qu'on blâme à bon droit l'égoïsme qui n'en est que

nistes avaient raison, la nature aurait tort; car certainement elle nous a faits pour aimer la propriété; et c'est par là que la mortification la plus sensible, celle qui coûte le plus à notre cœur, c'est la pauvreté volontaire, qui nous renferme, pour ainsi dire, en nous-mêmes, dans notre nudité, dans notre isolement, et nous retranche tous les liens que nous établissons par le moyen du droit avec les substances étrangères. Le sentiment de la propriété est si vif, qu'il s'éveille en nous, même pour un objet ravi au possesseur légitime. Je suis un voleur de grand chemin, et un voleur sans scrupule; je pars la nuit avec ma bande, à main armée; je dévalise un convoi; je remplis mes poches d'un or auquel je n'ai aucun droit évidemment. Que quelqu'un vienne me le prendre! non-seulement, je me défends, mais je m'indigne. Ce n'est pas une contradiction; c'est un instinct.

Si nous étions livrés à nous-mêmes, le droit serait-il assez fort pour assurer à l'ouvrier son salaire, au cultivateur sa moisson et son champ? Non certes; le droit serait combattu par la cupidité et le besoin. L'idée de droit est en nous; mais elle a besoin d'être cultivée et développée; elle a besoin surtout d'être soutenue par quelque force. Beaucoup de philosophes sont partis de là pour faire de la propriété une convention purement humaine [1] et pour répéter avec le poëte :

> Nam propriæ telluris herum natura neque illum,
> Nec me, nec quemquam statuit [2].

En parlant ainsi, ils ont confondu ce qui garantit ou réglemente la propriété avec ce qui la fonde. Le droit est par lui-même; mais il a besoin d'être armé. Les fruits

l'excès, comme on blâme l'avarice, quoiqu'il soit naturel à tous les hommes d'aimer l'argent. » (Arist., *Polit.*, liv. IV, chap. II, § 6. Trad. fr., t. I, p. 105.)

1. Hobbes, *Leviathan*, 24; Montesquieu, *Esprit des Lois*, XXVI, XV.
2. Horace, *Satires*, II, 2, v. 128 sq.

deviendraient la proie du plus fort et du moins scrupuleux, si le droit était désarmé. Le travail serait inutile par l'incertitude du résultat. Ce serait la guerre, le règne de la force. Mais le droit a vaincu la force, en établissant une police. Les hommes se sont associés pour garantir à chacun par la puissance de tous, le fruit de son travail, c'est-à-dire la propriété et la liberté. La propriété et la liberté, c'est déjà le droit, mais le droit impuissant; la société, c'est le droit armé : la force collective mise au service du droit individuel, de la propriété et de la liberté individuelles. Ainsi la loi naturelle fonde la propriété, et la loi écrite la consacre. Elle la garantit, la défend contre la force privée par la force publique. Elle ne lui donne pas la perpétuité, mais elle la lui assure. Voilà le rôle de la loi.

C'est donc se tromper sur l'origine de la propriété que de la considérer comme un fait purement social, ou comme un fait purement naturel. C'est un fait social fondé sur un fait naturel. Reconnaissons seulement, que quand même la propriété n'aurait pas été un droit naturel, les législateurs n'auraient pas pu s'en passer, parce qu'il n'y a sans elle ni travail, ni liberté, ni société. On n'a eu besoin que de la constater et de la garantir; mais si elle n'avait pas déjà existé dans la nature des choses, force aurait été de la créer de toutes pièces. Et non-seulement il faut qu'elle soit, mais il faut qu'elle soit stable. Pour défricher un champ, il faut quelquefois y enfouir un capital qui restera improductif pendant trente ans, pendant cinquante ans. A chaque instant, l'agriculture exige un capital que la prochaine moisson ne rend pas. Même nécessité, et par conséquent mêmes droits dans l'industrie. Toute amélioration, toute création suppose, exige la stabilité. Il ne suffit pas que la propriété soit immédiatement garantie contre la force; elle doit encore être garantie même contre la loi par la durée. De là la prescription, qui représente et fonde le repos. Après vingt ou trente ans, selon les cas,

de possession de bonne foi, la propriété ne peut plus être contestée. Nul n'a le droit d'invoquer un passé toujours obscur, et d'inquiéter le petit-fils ou l'arrière-petit-fils de l'acquéreur pour quelque vice de forme ou quelque autre difficulté réelle, mais oubliée, et sur laquelle trente années ont passé. La pensée humaine a besoin d'un terme : c'est l'axiome; et les contentions humaines ont besoin aussi d'un terme : c'est la prescription.

Mais, dit-on, qui attaque la propriété? Personne, je le veux bien. Il en résulte que mes paroles sont inutiles, mais non pas qu'elles soient fausses. Mettons, si vous voulez, que la propriété dans son principe est au-dessus de toute contestation. Tout le monde accorde le droit de l'ouvrier sur son salaire, du laboureur sur son champ. C'est un grand pas de fait, car les fruits ne sont plus à tous, mais à celui qui a semé, et le champ n'est plus à tous, mais à celui qui a fertilisé. Il faut voir à présent s'il n'y a pas d'autre origine de la propriété que celle-là, et si l'on ne peut posséder légitimement qu'à la condition d'avoir produit.

Posons nettement la question. Le travailleur a droit à son salaire, le laboureur à son champ, voilà ce qu'on accorde ; mais on ne veut pas admettre d'autre origine de la propriété, si ce n'est tout au plus l'échange. Or, ce n'est pas seulement, comme on le croit, restreindre les origines de la propriété, c'est restreindre le droit même de propriété dans la main du propriétaire, et refuser d'un côté ce qu'on accorde de l'autre.

La démonstration en est facile[1]. Vous convenez que l'ouvrier a droit au salaire et le laboureur à la récolte; mais quel droit? un droit absolu, ou un droit limité? S'il est propriétaire, il a un droit absolu, à moins que vous ne changiez le sens des termes; car la propriété est le droit d'user et d'abuser. S'il n'a qu'un droit limité, il faut

1. Relisez le livre *de la Propriété*, publié en 1848, par M. Thiers.

avoir le courage de soutenir que le laboureur n'est pas propriétaire de la moisson qu'il a semée. Et alors, il vous restera à dire quel est précisément le droit que vous lui accordez sur le fruit de son travail. Est-ce le droit de s'en servir pour l'apaisement de ses besoins les plus nécessaires? et restreignez-vous ainsi toute la vie de l'homme à la satisfaction des besoins animaux? Vous ne dites pas cela, il y aurait trop à rougir. Est-ce le droit de jouir immédiatement, mais sans capitaliser, sans emmagasiner? D'où viendrait cette restriction? Il est tout simple de prévoir les mauvaises saisons, les maladies, les chômages. La croisade entreprise contre la propriété ne peut avoir pour but la proscription de l'épargne. Est-ce enfin le droit pour l'ouvrier de jouir comme il l'entendra du fruit de son travail, à condition qu'il en jouira tout seul, et sans en faire part à personne? Il le faut bien; car si vous lui laissez le droit de donner, vous concédez au donataire le droit de posséder ce qui a été gagné par le travail d'un autre; et, dès lors, il y a deux origines de la propriété, la propriété gagnée et la propriété donnée.

Maintenant, de bonne foi, est-il possible d'interdire à celui qui a légitimement gagné un bien, le droit d'en faire ce qu'il lui plaît? Cette moisson que j'ai produite, où serait-elle sans moi? Elle ne serait pas. C'est une richesse que je n'ai prise à personne, je l'ai créée. J'ai un droit sur elle, puisque je l'ai créée : quel autre que moi peut prétendre à un droit quelconque sur cette même moisson? Le champ sur lequel elle a poussé n'avait pas de maître. Personne, excepté moi, n'a travaillé pour la produire. La semence dont elle est sortie n'appartenait à personne, si ce n'est à moi. Ainsi, d'abord, mon droit est entier, et ensuite, le droit de tout autre est nul. Il est donc impossible, pour deux raisons, de limiter mon droit : parce qu'il est absolu, et parce qu'il est seul. Donc le travail crée le droit de posséder, et le droit de donner ce qu'on possède.

Ce nouveau droit, le droit de donner, est certainement inhérent à la nature de la propriété ; il est constitutif du droit de propriété. Jouir d'un bien, sans pouvoir le donner, c'est en être usufruitier, ce n'est pas en être propriétaire. Il faut bien que je puisse donner, puisque j'ai besoin de donner, encore plus peut-être que de recevoir. N'ai-je pas un cœur? Quand je vois une misère, mon premier besoin n'est-il pas de la soulager? Jouir, dites-vous? N'appelez pas cela jouir, s'il s'agit de jouir tout seul[1]. C'est la nature elle-même qui a établi le droit de donner, comme c'est elle qui a établi le droit de posséder.

Non-seulement la société n'a pas le droit de m'empêcher de donner, mais elle n'y a pas intérêt. Au contraire, l'intérêt social est que les âmes généreuses soient stimulées par l'attrait de la bienfaisance, que la propriété ne devienne pas à chaque décès l'occasion d'une bataille ; qu'elle ne soit pas viagère, et que celui qui l'a créée ou améliorée puisse connaître à l'avance et choisir les mains qui la conserveront, qui la développeront. L'homme travaille à peine un quart de siècle : il faut au progrès de la société de longs travaux, plusieurs vies dépensées sur une même œuvre, et par conséquent la propriété transmise. Même dans la sphère la plus restreinte de l'activité privée, pour la culture d'un champ, la perpétuité de la propriété, c'est-à-dire sa transmission, est nécessaire. Cela est si évident que, s'il y a un propriétaire et un fermier, et que le bail ne soit pas à long terme, la terre souffre, la culture n'est faite qu'en vue de la plus prochaine récolte ; on ne peut tenter aucune des améliorations qui demandent un gros capital, et dont la dépense n'est compensée que par plusieurs années de bénéfices.

1. Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ χαρίσασθαι καὶ τὸ βοηθῆσαι φίλοις ἢ ξένοις ἢ ἑταίροις ἥδιστον· ὃ γίνεται τῆς κτήσεως ἰδίας οὔσης. « C'est un grand charme que d'obliger et de secourir des amis, des hôtes, des compagnons : la propriété individuelle nous assure ce bonheur-là. » (*Polit.*, liv. II, chap. II, § 6. Trad. fr., t. I, p. 105.)

Que serait-ce si nous parlions des routes, des canaux, des endiguements; de la création d'une maison de commerce ou d'une manufacture; de l'exploitation d'une mine? Si la propriété n'est pas transmissible, vous serez infailliblement conduits à transformer l'État en entrepreneur général, et à ôter toute liberté aux travaux des citoyens. C'est qu'on ne peut ni détruire la propriété, ni même la restreindre, sans mettre immédiatement la liberté en péril.

Or, dès que le droit de donner est admis, le reste va de soi. Car, si l'on peut donner, on peut vendre, c'est-à-dire échanger; on peut tester, c'est-à-dire donner sans se dépouiller, donner après la mort. Le droit de tester, qui prolonge la volonté humaine au delà de cette vie, convient à une législation spiritualiste. Je vous donne mon champ pour en jouir à l'instant même; ou : je vous donne mon champ pour en jouir quand vous aurez vingt ans; ou encore : je vous donne mon champ pour en jouir quand je serai mort, c'est le même droit de donner, ou plutôt, c'est le même droit d'user et d'abuser de sa propriété.

Il est clair que, si je puis donner, je puis donner à qui je voudrai, à ma femme, à mes enfants, à mes frères, comme à des étrangers. Ici encore la société n'a ni droit ni intérêt pour limiter mon droit; au contraire, il est de son intérêt de favoriser la famille, parce que la solidarité de la famille et tous les sentiments qu'elle engendre et qu'elle nourrit lui sont utiles, et l'hérédité d'une même propriété dans une même famille, parce que cette propriété, ainsi transmise sans intervalle de père en fils (le mort saisit le vif), a plus de chance d'être bien soignée et bien développée, et que tout accroissement de richesse profite en même temps, quoique inégalement, au propriétaire et à la société.

C'est ainsi que l'hérédité est comprise dans le droit de donner, le droit de donner dans le droit de posséder;

que le droit de posséder résulte nécessairement du droit de travailler; et que le droit de travailler n'est que l'extension légitime, nécessaire, du droit d'être libre, du droit de se posséder soi-même. La propriété héréditaire, le droit de travailler, et le droit d'être libre, sont trois différents droits qui ont une même source, et qui ne peuvent ni périr ni se relever l'un sans l'autre.

Nous venons d'établir que la propriété est le droit; mais voyons, si on la supprimait, ce qu'on mettrait à la place. Allons aux extrêmes. Supprimons purement et simplement la propriété. Disons avec Rousseau que la terre n'appartient à personne, et que les fruits sont à tout le monde. Voici en deux mots la conséquence : c'est qu'il n'y aura plus de fruits, et que la terre ne vaudra plus la peine d'être possédée.

En effet, il y a bien quelques provinces qui donnent des récoltes presque sans labeur; le nombre n'en est pas grand; partout ailleurs, c'est-à-dire presque partout, il faut vaincre la nature. « L'homme fait la terre[1]. » Il faut la remuer, la fumer, la semer; il faut l'aménager, l'arroser, la drainer; il faut choisir la semence, surveiller la pousse des grains, sarcler l'ivraie, chasser les oiseaux et les insectes. Qui fera cela, s'il n'est sûr de ne pas être troublé dans son travail, ou inquiété dans ses récoltes? qui gardera, pendant une année, une terre improductive? qui tirera la pierre de la carrière, qui la taillera, qui la voiturera? qui creusera des fondations? qui élèvera pierre à pierre un édifice? qui bâtira des digues contre les inondations, ou aplanira des routes pour les charrois? qui plantera des forêts? qui détournera le cours d'un ruisseau? qui prendra, sur la consommation de l'année, la semence nécessaire pour l'année à venir? qui élèvera des greniers, qui creusera des silos? S'il n'était question que de chasse ou de pêche, nous nous passerions du droit

1. Michelet, *le Peuple*, p. 11.

de propriété, ou nous le réduirions au droit de premier occupant; mais aussitôt qu'il s'agit de culture et d'industrie, supprimer la solidarité de l'espèce humaine, et nous réduire d'un coup à notre isolement, à notre néant, c'est rendre tout progrès impossible, nous condamner à la faim, à la guerre, au jour le jour; c'est nous ôter le temps, et presque le droit de penser. Sur la terre labourée, fertilisée, il y a place pour la famine : que sera-ce sur une terre inculte? Cent hectares de terre nourrissent mal un sauvage; un demi-hectare de terre cultivée nourrit bien le laboureur. Nous qui n'avons ni armes, ni instincts naturels, nous ne pouvons pas tomber au niveau de la brute : nous sommes précipités bien au-dessous d'elle, dès que la société nous manque. C'est la raison qui nous rachète; c'est l'immortalité, la liberté. Faites de nous des esclaves de la faim, des animaux en quête d'une proie: que devenons-nous avec nos grands besoins et notre faiblesse? Il faut de toute nécessité que notre travail centuple la fertilité de la terre, pour que nous ayons le temps et les moyens d'être des hommes.

Mais, nous dit-on, il ne faut pas raisonner comme si la société s'en allait avec la propriété. La société sera propriétaire, et nous serons usufruitiers. Ce que chacun ne pourrait pas, et ne voudrait pas faire dans son isolement, la société l'ordonnera dans l'intérêt de tous. Elle pensera au lendemain. Elle prescrira de grands travaux; elle fertilisera, elle fera des réserves. Elle verra mieux l'intérêt général que n'auraient pu faire les propriétaires isolés, aveuglés par l'esprit de conservation et d'usurpation; ainsi les travaux seront mieux conçus, et en outre, ils seront mieux dirigés, car la société ne sera pas pressée d'en finir, elle n'aura personne à tromper; elle-même fera le travail, le recevra, en jouira. Les richesses s'accroîtront; elles seront mieux réparties; au lieu de la propriété, qui est aveugle, et qui suit la naissance et toutes les chances aléatoires de la vie, c'est l'État in-

telligent, c'est le souverain quel qu'il soit, citoyen ou prince, qui fera la répartition. Voilà la thèse. Elle est pitoyable.

L'État, dont on parle sans cesse, cette intelligence merveilleuse qui embrasse, comprend et dirige tout, qui n'a ni intérêt propre, ni préjugé, qui a toujours une autorité suffisante pour empêcher et pour prescrire, qui distribue la tâche et le salaire, sans embarras, sans injustice, sans erreur, et qui nous rend tous heureux à si bon marché, sans nous connaître, et sans se soucier de nos aptitudes et de nos aspirations, l'État, après tout, n'est qu'un mot abstrait : il se personnifiera dans un prince, dans un magistrat, dans une assemblée. Voilà aussitôt l'intérêt particulier qui revient, et toutes les passions à sa suite, et l'ignorance, et l'indifférence; car dans cette immense communauté, personne ne poursuit un but prochain; la récompense ne suit pas immédiatement le travail comme sous le régime de la propriété. Le grand travailleur n'est qu'une grande dupe. L'égoïsme consistait, dans la propriété, à ne travailler que pour soi; et il consistera, dans la communauté, à ne pas travailler du tout. Il ne s'agit pour personne de bien remplir sa tâche, mais seulement d'intriguer pour arriver au pouvoir. Oisifs ou laborieux, il n'importe; quiconque arrive au pouvoir, jouit du travail commun, et quiconque reste dans une condition privée, fût-il un héros ou un homme de génie, travaille sans jouir, ou ne jouit que sous le bon plaisir de ses maîtres. Il y a tout profit, sous un tel régime, à déserter l'atelier et l'armée pour la place publique[1]; et quand on parle au peuple, dont il faut avant tout capter la faveur, la seule éloquence est de deviner sa passion et de la servir. Certes, la vie publique est bonne, mais avec la liberté, et quand la petite et la grande ambition ont d'au-

1. C'est en ce sens que Th. Hobbes, parlant de la démagogie, l'appelle une aristocratie d'orateurs. (*Corps politique*, part. II, chap. II, § 5.)

tres débouchés que la politique. Ici, le souverain seul garde quelque chose de la nature humaine, le reste du peuple étant réduit à l'état de machine. Qui désigne à chacun sa tâche? Le souverain. Qui prévoit et juge les aptitudes? Le souverain. Qui distribue et surveille le travail? Le souverain. Qui emmagasine les produits pour les distribuer ensuite? Le souverain. Qui fait aux besoins et aux appétits leur part? Le souverain, toujours le souverain. Il faut supposer, quelle que soit son origine, qu'il connaîtra les choses et les hommes, qu'il aura toutes les aptitudes, et surtout qu'il sera incapable d'injustice. Il faut supposer aussi que les citoyens se passeront de choisir leur carrière, de se créer une méthode, de travailler à leurs heures, de s'intéresser à leur travail et aux produits de leur travail, de suivre, dans la satisfaction de leurs besoins et dans leurs plaisirs, leur goût et leur fantaisie : hypothèses sans conséquences. Aucun ne se trompera, parmi ceux qui gouvernent; aucun ne souffrira, parmi ceux qui obéissent. Choisir son travail, ses relations, ses affections, cacher sa vie, diriger ses propres affaires, aimer ses enfants d'un amour exclusif, les suivre dans leurs débuts avec anxiété, étudier leur cœur, guider leur esprit, développer leur sens moral, créer pour eux un patrimoine, avoir sa valeur propre et son rôle original dans la communauté, participer au pouvoir dans une juste mesure pour garantir son indépendance, chimères que tout cela! Il vaut mieux que la propriété périsse, et que le citoyen ne soit qu'un ouvrier de l'atelier commun, un convive de la table commune. Cet assujettissement absolu, cette immolation du moi sont indispensables à notre bonheur, sans que l'humanité s'en soit doutée jusqu'ici. Nous n'avons ni le droit ni le besoin d'être libres; nous croyons aimer la vie séparée, le foyer domestique, la terre que nous avons fouillée, l'outil auquel notre main s'est habituée : autant d'illusions. Nous nous trompons sur nos droits et sur nos plaisirs. Il y a un

homme qui connaît mieux que nous notre génie, notre force, notre cœur; c'est Babeuf. Il mènera l'humanité comme un caporal autrichien mène son escouade : agenouillez-vous, levez-vous, marchez en avant, tournez la tête à droite, mangez à la gamelle! Il nous délivrera du fardeau de nous-mêmes. Étrange bizarrerie! Les communistes prennent le même chemin, pour nous rendre heureux en ce monde, que saint Ignace de Loyola pour mortifier ses disciples, et leur faire gagner le ciel par la pénitence.

Prenez garde que, dans le communisme, le communisme absolu est seul logique. Il faut aller, comme Platon, jusqu'à supprimer la famille. C'est grand dommage qu'il n'ait pas réussi, malgré ses efforts, à supprimer la différence des sexes. Toute concession faite à l'inégalité ramène la propriété à sa suite. Toute la nature humaine rentre dans la société humaine par cette brèche, quelque petite qu'on la fasse. Accordez-vous la propriété viagère? aussitôt voilà des riches et des pauvres. Donnez-vous la propriété complète, mais exactement mesurée, tant d'acres de terre par tête de citoyen? vous ne ferez pas qu'un sol ne soit pas plus ingrat que l'autre, ni un ouvrier moins bien portant ou moins habile. Vous ne saurez où placer les femmes, peu propres aux travaux fatigants, exposées à l'attaque, incapables de se défendre, condamnées à l'impuissance pendant les meilleures années de leur vie, et pour lesquelles il ne peut y avoir d'autre égalité que le mariage, où elles trouvent les soins et la protection dont elles ont besoin, avec des fonctions appropriées à leurs aptitudes et à leurs goûts. Mêmes difficultés si, renonçant à la propriété géométriquement répartie, vous vous bornez au salaire. Le salaire sera-t-il égal ou inégal? Le salaire égal, c'est la plus désastreuse des combinaisons économiques et la plus criante des injustices morales. Essayez de rétribuer également un manœuvre, qui gagne de l'argent dès le

premier jour, et un ouvrier habile, qui a fait dix ans d'apprentissage! Ce n'est là que la moindre difficulté. Entreprenez-vous, au contraire, de mesurer le salaire d'après les besoins? Que Dieu vous assiste dans la tâche gigantesque d'estimer tous les besoins et de proportionner tous les salaires! Que ferez-vous, à ce compte, du mérite et du démérite? c'est un principe avec lequel il faut compter : quand vous le banniriez de la république, il resterait vivant dans le cœur de l'homme. Quoi? le même traitement pour l'assassin et le sauveur? pour Newton et pour un idiot? une société sans peines et sans récompenses? une société qui prendra le métier à tisser des mains de Jacquard, et lui interdira de s'en servir? une société qui dépouillera violemment le laboureur de la moitié de sa récolte pour en gratifier un débauché, un oisif! Cette égalité des salaires, soit qu'elle tienne ou non compte des besoins, est la pratique même de l'iniquité; c'est la spoliation du fort par le faible, du travailleur par l'oisif. Vous ferez donc malgré vous des salaires inégaux, et, par conséquent, des citoyens inégaux : au bout de quelques jours vous aurez des riches et des puissants[1]. Je vois bien ce que vous avez perdu à remplacer la propriété par des salaires; je ne puis voir ce que vous y avez gagné. Vous avez perdu la liberté, que vous faites profession de dédaigner; et l'égalité, à laquelle vous sacrifiez toutes choses, vous échappe.

Vous parlez, et même trop souvent, du bonheur, comme

1. « Il ne fallait pas une révolution sans doute pour apprendre à l'univers que l'extrême disproportion des fortunes est la source de bien des maux et de bien des crimes; mais nous n'en sommes pas moins convaincus que l'égalité des biens est une chimère. Pour moi, je la crois moins nécessaire encore au bonheur privé qu'à la félicité publique. Il s'agit bien plus de rendre la pauvreté honorable que de proscrire l'opulence. » (Robespierre, séance de la Convention du 24 avril 1793.)

s'il était l'unique but de l'homme, comme s'il dépendait uniquement de l'abondance extrême,

Divitiis homines an sint virtute beati[1],

et comme s'il ne tenait qu'à vous de nous le donner. Est-ce que votre système va nous enrichir, est-ce qu'il va nous purifier? Qu'espérez-vous? En toutes choses, et surtout en politique, il faut toujours considérer *l'autre côté*[2].

Le bonheur que les communistes nous promettent tiendra-t-il à une plus grande production et à une meilleure répartition de toutes les choses nécessaires à la vie?

Ou bien à la suppression de ces inégalités sociales qui, en satisfaisant l'orgueil et l'ambition de quelques-uns, condamnent le grand nombre à l'humiliation et à l'obéissance; de ces âpres compétitions dont la richesse est l'objet; des crimes, des mauvaises passions qu'elle engendre, de l'élément de dissolution qu'elle introduit dans les familles et dans l'État?

Mais c'est une folie de prétendre qu'en substituant l'intérêt général à l'intérêt particulier comme stimulant du travail et la prescription d'un magistrat à la libre vocation du citoyen, vous allez augmenter la masse des produits de la fabrication humaine. Vous n'engendrerez que l'indifférence, le travail languissant, mal conçu, mal réparti; vous vous ruinerez en frais d'administration. En remplaçant la nature par le règlement, vous n'aurez fait qu'organiser la misère.

Il n'est pas plus raisonnable de compter que nous

1. Horace, *Sat.*, liv. II, sat. VI, v. 73 sq.

2. Ἔτι δὲ δίκαιον μὴ μόνον λέγειν, ὅσων στερήσονται κακῶν κοινωνήσαντες, ἀλλὰ καὶ ὅσων ἀγαθῶν. Φαίνεται δ' εἶναι πάμπαν ἀδύνατος ὁ βίος. « Il serait juste d'énumérer non pas seulement les maux, mais les avantages que la communauté détruit. » (Arist., *Polit.*, liv. II, chap. II, § 9. Trad. fr., t. I, p. 107.)

allons vivre fraternellement quand nous n'aurons plus de propriété à conquérir ou à défendre[1]. Est-ce donc la propriété en elle-même qui fait l'objet des convoitises, ou les biens dont elle est la source? Si vous voulez qu'il n'y ait plus de lutte, changez notre cœur. Tant que les hommes seront des hommes, ils aimeront la puissance, l'éclat, les plaisirs, ils lutteront pour les obtenir. Vous faites une réforme d'enfants. Parce que l'argent est l'objet actuel de la lutte, vous supprimez l'argent et vous dites : « On ne luttera plus ! » Erreur ; il n'y aura qu'un symbole de détruit, les mêmes hommes lutteront pour les mêmes causes. Aujourd'hui la lutte a pour instrument le travail, parce qu'il s'agit de gagner; en communauté elle aura pour instrument l'intrigue, parce qu'il s'agira d'avancer. L'ambition, qui pousse tant d'hommes dans les ateliers, les en chassera dès qu'au lieu d'arriver au pouvoir et aux plaisirs par l'argent, on arrivera aux plaisirs par le pouvoir. La communauté de vie ne fera que rendre les luttes plus fréquentes et plus intolérables[2]. Platon, le maître du communisme, a jeté à tous les communistes futurs la plus sanglante ironie, en supposant, au début de sa *République*, qu'il faisait sortir de terre toute une génération d'hommes faite exprès pour supporter, sans

1. Ἐγκλήματα δὲ καὶ δίκας καὶ ὅσα ἄλλα ταῖς πόλεσιν ὑπάρχειν φησὶ κακὰ, πάνθ' ὑπάρξει καὶ τούτοις. « Quant aux dissensions, aux procès et aux autres vices que Socrate reproche aux sociétés actuelles, j'affirme qu'ils se retrouveront tous sans exception dans la sienne. » (Arist. *Polit.*, liv. II, chap. II, § 13. Trad. fr., t. I, p. 3.)

2. Ὅλως δὲ τὸ συζῆν καὶ κοινωνεῖν τῶν ἀνθρωπικῶν πάντων χαλεπὸν.... δηλοῦσι δ' αἱ τῶν συναποδήμων κοινωνίαι.... Ἔτι δὲ τῶν θεραπόντων τούτοις μάλιστα προσκρούομεν, οἷς πλεῖστα προσχρώμεθα πρὸς τὰς διακονίας τὰς ἐγκυκλίους. « Entre les hommes, généralement, les relations permanentes de vie et de communauté sont fort difficiles.... les réunions de voyageurs le prouvent.... et parmi nos domestiques, n'avons-nous pas surtout de l'irritation contre ceux dont le service est personnel et de tous les instants? » (Arist., *Polit.*, liv. II, chap. II, § 3. Trad. fr., t. I, p. 103.)

mourir de douleur et d'ennui, le régime de la communauté.

Parmi les suppressions auxquelles vous obligera votre entreprise de bonheur, il en est dont l'humanité aura quelque peine à s'accommoder ; la famille, qui périra dans la vie commune, l'amour que votre règlement étouffe et abêtit, la liberté de conscience, impossible dans cet enchaînement général : des esprits libres dans des corps esclaves ! la poésie et les arts, qui ne vivent pas sans vocation libre et sans gloire ; le luxe, autre ingrédient du bonheur humain, dont tous les stoïciens du monde ne détruiront pas l'utilité. Le luxe extravagant est à blâmer, mais il nous faut quelque luxe. Une société de quakers serait bien ennuyeuse et bien malheureuse[1]. Un peu de montagnes, de grâce ! Cela fait bien, même vu de la plaine.

Mais quand même vous trouveriez tous les hommes disposés à se sevrer de toute fantaisie et de toute originalité, à se laisser imposer un état, une tâche, à travailler selon le règlement, à livrer leur œuvre aussitôt qu'elle est produite, à recevoir d'un magistrat tout ce qui est nécessaire à leurs besoins et à leurs plaisirs ; quand même ils renonceraient à se choisir une épouse, à élever leurs enfants, à suivre leur propre goût dans le choix d'une habitation et dans la manière de vivre ; et quand même, en généralisant outre mesure le système de l'association, et de l'association forcée, vous ne péririez pas sous la tâche de régler tout le travail, de gouverner tous les ouvriers, d'emmagasiner tous les produits, de les porter sur les points où ils sont le plus nécessaires, de les répartir entre les citoyens proportionnellement à leurs besoins ou pro-

1. Ἔτι δ' ἔστι σωφρόνως μὲν, ταλαιπώρως δὲ ζῆν· ἀλλὰ βελτίων ὅρος τὸ σωφρόνως καὶ ἐλευθερίως· χωρὶς γὰρ ἑκάτερον, τὸ μὲν τὸ τρυφᾷν ἀκολουθήσει, τὸ δὲ τῷ ἐπιπόνως. « Une vie sobre peut être fort pénible. Sobre et libérale eût été une définition beaucoup meilleure. Si l'une des deux conditions vient à manquer, on tombe ou daus le luxe ou dans la souffrance. » (Arist., *Polit.*, liv. II, chap. III, § 5. Trad. fr., t. I, p. 121.)

portionnellement à leurs mérites : cet homme, qui était une passion et une volonté, devenu, par votre coup de baguette, un mécanisme, fût-il mieux nourri, mieux habillé, mieux logé qu'aujourd'hui, n'en sera pas moins le plus misérable de tous les êtres. La source de sa misère sera en lui-même, dans son amour de la liberté. Il n'est pas fait pour être un instrument passif dans la main d'un magistrat. Il faut qu'il lutte, qu'il travaille librement, qu'il souffre même, pour pouvoir jouir. Babeuf avait un moyen bien simple de savoir si l'humanité s'accommoderait de ce bonheur imposé : c'était de demander à un ouvrier malaisé s'il troquerait ses guenilles contre une livrée de laquais.

— Attaché ? dit le loup. Vous ne courez donc pas
Où vous voulez ? — Pas toujours ; mais qu'importe ?
— Il importe si bien !...

Quelques communistes, il est vrai, parlent de liberté comme le reste des hommes : c'est un air de bravoure que tout le monde aime à chantonner. Liberté, grand Dieu ! La liberté entre chez moi à mesure que l'État se retire. Si je n'ai pas, par la propriété, les moyens de résister, d'agir et au besoin de m'isoler, je n'ai aucune liberté : tout le secret de la propriété est là ; se gouverner soi-même, ou s'absorber dans la vie commune. Dans les pays d'esclavage, l'esclave a pourtant un moyen, une espérance de liberté : c'est le pécule.

Avec le régime de la propriété, l'activité humaine a une double voie pour se développer. Elle peut se donner carrière dans l'État ; elle peut se replier dans les affaires privées, et là encore, produire de grandes œuvres, exercer une grande influence. De deux citoyens, l'un brillera dans les assemblées politiques, l'autre fondera une usine, une puissante maison de commerce. Le dégoût des affaires publiques ne jettera personne dans l'impuissance ou dans l'inaction. On aura une patrie dans la patrie, un refuge

contre le tyran, une citadelle pour y abriter sa personnalité. Tôt ou tard, la bonne organisation de la propriété détruira la mauvaise organisation politique; car la propriété bien organisée, en créant des intérêts légitimes, crée aussi des forces au service de ces intérêts. C'est ainsi que l'aristocratie nobiliaire est impossible en France avec l'article 745[1]; aussi le gouvernement de Charles X avait-il tenté de l'abroger ou de l'atténuer; cette victoire, s'il l'avait obtenue, aurait plus fait pour la contre-révolution, que la restauration même de la monarchie[2]. Il n'y a qu'un seul moyen d'avoir des nobles, ce n'est pas d'en faire : c'est de faire des majorats. Avec le temps, l'article 745 à lui seul aurait produit tous les effets de la Révolution française sans aucun bouleversement.

1. « Art. 745. Les enfants et leurs descendants succèdent à leurs père et mère, aïeuls, aïeules ou autres ascendants, sans distinction de sexe ni de primogéniture, et encore qu'ils soient issus de différents mariages.

« Ils succèdent par égales portions et par tête, quand ils sont tous au premier degré et appelés de leur chef; ils succèdent par souche, lorsqu'ils viennent tous ou en partie par représentation. »

Cet article, dont le principe avait été voté le 4 août 1789, ne fait que reproduire le décret du 15 mars 1790, titre 1, art. 11, et celui du 8 avril 1791, dont voici le texte :

« Art. 1. Toute inégalité ci-devant résultant entre héritiers ab intestat, des qualités d'aînés ou de puînés, de la distinction des sexes ou des exclusions coutumières, soit en ligne directe, soit en ligne collatérale, est abolie. Tous héritiers en égal degré succéderont par portions égales aux biens qui leur sont déférés par la loi, le partage se fera de même par portions égales dans chaque souche, dans le cas où la représentation est admise.

« En conséquence, les dispositions des coutumes ou statuts qui excluaient les filles ou leurs descendants du droit de succéder avec les mâles ou les descendants des mâles, sont abrogées.

« Sont pareillement abrogées les dispositions des coutumes qui, dans le partage des biens tant meubles qu'immeubles d'un même père ou d'une même mère, d'un même aïeul ou d'une même aïeule, établissent des différences entre les enfants nés de divers mariages. »

2. Projet de loi présenté à la Chambre des pairs le 10 février 1826.

« Art. 1. Dans toute succession déférée à la ligne directe descendante et payant trois cents francs d'impôts fonciers, si le défunt n'a pas disposé

Le retrait lignager et le droit d'aînesse détruits emportaient avec eux dans leur ruine la distinction des ordres, l'inégalité devant la loi, et la préférence de l'aristocratie pour tous les emplois publics. Il est si vrai que la propriété est l'instrument nécessaire de la liberté, qu'elles croissent et se développent ensemble à toutes les époques de l'histoire.

Il ne faut pas objecter qu'on était, sous l'ancien régime, plus propriétaire et moins libre qu'aujourd'hui. Il n'en est rien; la propriété a été émancipée en 1789. La même grande assemblée a délivré le sol et ses habitants. Un mot ne doit pas faire illusion; la propriété sous l'ancien régime ne représentait le plus souvent que le privilége; or, entre le droit et le privilége, il y a tant de différence, que le privilége est précisément le contraire du droit.

La féodalité n'est autre chose que la confusion du droit de souveraineté et du droit de propriété. C'est ce qui explique à la fois le grand rôle de la propriété au moyen âge et le vice de sa constitution. Quand, par l'action de la royauté, la séparation se produisit entre la souveraineté, que le roi tira à lui, et la propriété qui resta aux seigneurs, chacun des deux principes garda quelque chose de l'alliance qui venait d'être rompue. La

de la quotité disponible, cette quotité sera attribuée à titre de préciput légal au premier né des enfants mâles du propriétaire décédé.

« Si le défunt a disposé d'une partie de la quotité disponible, le préciput légal se composera de la partie dont il n'aura pas disposé.

« Le préciput legal sera prélevé sur les immeubles de la succession, et en cas d'insuffisance, sur les biens meubles.

« Art. 2. Les dispositions des deux premiers paragraphes de l'article qui précède cesseront d'avoir leur effet lorsque le défunt en aura formellement exprimé la volonté par actes entre-vifs ou par testament.

« Art. 3. Les biens dont il est permis de disposer aux termes des art. 913, 915 et 916 du Code civil pourront être donnés en tout ou en partie, par actes entre-vifs ou testamentaires, avec la charge de les rendr à un ou plusieurs enfants du donataire, nés ou à naître, jusqu'au deuxième degré inclusivement.

« Seront observés, pour l'exécution de cette disposition, les articles 1051 et suivants du Code civil, jusques et y compris l'article 1074. »

souveraineté fut héréditaire, de droit divin, attachée à la personne, comme la propriété; le roi ne fut ni un magistrat, ni un chef; il ne tint pas de l'utilité commune sa raison d'être: il fut le propriétaire de sa couronne. De là l'étonnement de Saint-Simon quand le duc de Bourgogne ose dire que le roi est fait pour le peuple, et non le peuple pour le roi. Ce mot, si simple aujourd'hui, renversait presque la théorie du droit divin. De là encore les prétentions obscures, rarement manifestées, mais réelles du pouvoir royal sur la propriété privée, considérée comme un démembrement des droits du souverain: à cet ordre de faits doivent être rapportées les ordonnances d'expropriation rendues par quelques rois, les confiscations, et surtout les confiscations pour cause de forfaiture, l'usage établi peu à peu et passé en règle depuis Richelieu de frapper des impôts sans l'intervention des États, et le mot célèbre échappé à Louis XIV après l'établissement du troisième vingtième, que les propriétés privées n'étant que des concessions émanées de lui, il pouvait les restreindre sans injustice. La propriété, de son côté, après une révolution lente, qui avait procédé surtout par retranchements, et n'avait guère touché à ce qu'elle laissait debout, était restée constituée féodalement. Tout était faux en elle: son principe, son objet, sa transmission, son régime, ses rapports avec l'État. Son principe était le droit de la lance, non celui de la charrue; la force, la conquête, et non le travail. La propriété fondée sur la conquête est l'oppression; la propriété fondée sur le travail, est la liberté, le droit. La terre seule peut être possédée avec les fruits qu'elle porte et les animaux qui la couvrent: la propriété féodale atteignait jusqu'à l'homme; elle faisait de l'habitant d'une terre, un sujet du seigneur de la terre; elle enchaînait une volonté à une autre; elle portait jusque dans ses formules la trace de cette confusion sacrilége, car le serf était *la chose* de son seigneur. Le droit d'aînesse, le

droit de masculinité outrageaient le droit naturel, au profit de ce droit fictif et odieux de la conquête : la terre se transmettait avec la lance. Le régime de la propriété n'était pas moins abusif : partout la distinction entre le haut domaine et la tenure; entre la propriété féodale, retenant à elle les droits seigneuriaux, les justices, les chasses, les péages, les corvées, et la tenure roturière, colonat ou emphytéose, soumise au rachat, à l'expulsion, n'ayant pas de droit sur le tréfonds, mais seulement sur les superficies, ne pouvant ni labourer une avenue, ni abattre une haute futaie, et portant jusque dans ses plus grands accroissements la trace de son origine humble et précaire. C'était pourtant le vrai droit qui, par la force des choses, s'établissait peu à peu en regard du privilége, et gagnait le terrain sur lui. Plus le tiers fortifiait et agrandissait sa propriété par le travail, et plus l'odieux des droits féodaux devenait manifeste. Le retrait lignager, qui faisait de toute vente de terre noble à un vilain un contrat à réméré dont le cédant demeurait maître, le douaire coutumier, qui primait toutes les créances, l'incessibilité des fiefs ou majorats, les substitutions qui créaient, dans le corps de la noblesse, des débiteurs à la fois riches et insolvables, le droit laissé au seigneur par plusieurs coutumes d'interrompre le bail à son gré, la cessation du bail opérée de plein droit par la vente du fonds, tandis que, par un privilége contraire, les rentes foncières étaient déclarées non rachetables, et ouvraient ainsi des droits perpétuels et des droits invariables dans la mobilité des valeurs; toutes ces institutions qui ruinaient le commerce, le crédit, le travail, étaient aggravées encore par l'intervention du roi, qui, en sa qualité de propriétaire dominant, s'attribuait le droit de perquisition sur les origines de la propriété privée, et la revendiquait, s'il trouvait une charte favorable à ses prétentions, sans que la prescription pût en aucun temps lui être opposée. Je ne reconnais pas la

propriété à ces caractères; c'est plutôt la négation, l'oppression de la propriété. La Constituante le comprit bien, et elle voulut affranchir la propriété comme elle affranchissait les personnes. Elle était trop éclairée pour ne pas voir que la propriété libre et régulièrement organisée est la condition la plus indispensable, et l'instrument le plus puissant de la liberté.

Le 28 septembre 1791 fut porté le décret suivant:

ART. 1er. « Le territoire de France, dans toute son étendue, est libre comme les personnes qui l'habitent; ainsi toute propriété territoriale ne peut être sujette envers les particuliers qu'aux redevances et aux charges dont la convention n'est pas défendue par la loi, et envers la nation qu'aux contributions publiques établies par le Corps législatif, et au sacrifice què peut exiger le bien général, sous la condition d'une juste et préalable indemnité. — ART. 2. Les propriétaires sont libres de varier à leur gré la culture et l'exploitation de leurs terres, de conserver à leur gré leurs récoltes, et de disposer de toutes les productions de leur propriété dans l'intérieur du royaume et au dehors, sans préjudicier au droit d'autrui et en se conformant aux lois. » Ce décret est sagement et profondément libéral. Détruire la propriété comme le voulait Babeuf, c'est détruire la liberté. Opprimer la propriété par des priviléges, comme le faisait trop souvent le régime civil que la société féodale avait formé, c'était encore détruire la liberté. Il faut à la fois fortifier la propriété et l'affranchir, si l'on veut vraiment émanciper l'activité humaine.

Les déclamations dont la propriété est quelquefois l'objet ne peuvent faire illusion qu'à ceux qui veulent se laisser tromper. Elles sont coupables parce qu'elles soufflent l'envie et la colère. Nous avons vu dans nos révolutions des hommes du peuple déguenillés monter la garde à la porte des riches hôtels, fusiller des voleurs. Il ne faut pas compter sur cette résignation, sur ce pro-

fond sentiment du devoir. Un esprit peu éclairé, qui ne peut pas s'élever aux notions générales et qui est sollicité par le besoin, se laisse très-facilement conduire à des préventions injustes. Les philosophes et les économistes qui, dans leurs écrits, exagèrent les vices de la propriété sans montrer les avantages qui les compensent, et qui, au lieu de parler aux classes éclairées pour obtenir des réformes par une discussion calme et scientifique, s'adressent au peuple dans un langage véhément, et excitent ses passions trop facilement inflammables, prennent une lourde responsabilité, non-seulement à cause des révoltes étourdies qu'ils provoquent, et dont l'avortement nuit à tout le monde, mais à cause des rancunes qu'ils suscitent dans l'esprit des riches, et du désespoir qu'ils inspirent aux pauvres. On s'exaspère de part et d'autre, les riches pour le droit sacré de la propriété, qu'ils mettent au-dessus de tous les droits, et les pauvres pour le droit sacré du travail. Ici, on en vient à conférer aux abus la même consécration qu'aux principes; là, à envelopper le principe dans la proscription que méritent les abus.

En 1793, on a fait plus d'une fois bon marché de la propriété. Quatre ans auparavant, on défendait encore avec acharnement, sous le nom de propriété, des priviléges qui condamnaient les trois quarts de la nation à la servitude. On appliquait à une législation oppressive, la fameuse maxime des jésuites : « Sint ut sunt, aut non « sint. »

On peut réduire les objections qui alimentent les écrits des communistes à deux classes, selon qu'elles sont tirées des origines de la propriété, ou des usages et de la répartition de la propriété.

Mettons que l'on ne conteste ni le salaire, ce qui enveloppe tous les fruits du travail personnel, ni la donation, ni le legs, ni l'héritage, ni le contrat de vente. Il y a des fortunes qui sont venues en violation de la loi par la fraude,

par l'usure, par le jeu, par le commerce de mauvaise foi : fortunes subites et immenses, qui d'un besoigneux font un millionnaire en quelques heures. Que faut-il pour cela? nous dit-on. Un peu d'habileté, peut-être une chance favorable, et beaucoup d'improbité.

> Aude aliquid brevibus gyaris et carcere dignum.
> Si vis esse aliquis : probitas laudatur et alget[1].

Pendant que quelque gredin fait rafle d'un million en côtoyant habilement le Code pénal, bourre son portefeuille, monte en voiture et éclabousse les passants, un homme de génie travaille quinze heures par jour pendant trente ans, et meurt de faim dans sa mansarde. Cependant la société applaudit, elle afflue dans les salons du voleur, elle y prodigue ses compliments et ses sourires. On le cite comme un habile homme s'il a gagné un million, comme un génie s'il en a dix ; à vingt millions il sera un prodige. Tout le monde le flattera et le servira, parce que tout le monde convoitera une part dans son butin. Il est devenu le roi et le protecteur de ceux qui pensent et qui travaillent, à force de les avoir volés. A présent qu'il est arrivé, et qu'il a esquivé adroitement la maison de reclusion et les galères, il se donne le luxe d'être honnête homme et bienfaisant. Il défend la propriété dans des brochures ; il envoie cinquante mille francs aux hospices chaque année. A défaut d'un poëte (il n'y a d'alexandrins que pour les princes), il trouve au moins un journaliste pour le prôner, jusqu'à ce qu'on le porte triomphalement au cimetière, au milieu des bénédictions. Sa fortune mal acquise devient inviolable et sacrée après vingt ans ou trente ans de possession, selon les cas[2]. Il le faut bien, une fois la propriété admise, pour asseoir la société et ne pas éterniser les procès et les inquiétudes. Il n'y a pas de société sans prescription, parce

1. Juvénal, *Satire* I, v. 73, 74.
2. Code civil, art. 2262 sqq.; art. 2265 sqq.

qu'il n'y a pas de propriété sans sécurité. Mais si l'honnête homme à bout de force, et voyant son enfant dépérir, descend dans la rue et demande un sou en pleurant, on le jette en prison pour délit de mendicité : il pourrira au dépôt ou à la maison pour dettes. Le seizième siècle condamna Galilée à faire amende honorable ; le dix-neuvième condamne Sauvage à mourir insolvable sous les verrous : autre temps, autre inquisition!

Quelquefois ce n'est plus à l'origine des grandes fortunes qu'on s'en prend, c'est au luxe scandaleux. Un hôtel somptueux s'élève dans un quartier pauvre au milieu des échoppes. Les équipages roulent toute la nuit ; on entend les violons et le choc des verres. A qui ces colonnades, ces velours, ces tableaux de prix, ces chevaux enrubannés, ces estafiers? A une courtisane. Une demi-douzaine de débauchés à qui elle enseigne tous les vices lui jettent à l'envi des millions : « obscena pecunia[1]. » Mais ne craignez rien, elle est bonne fille : elle aura toujours une pièce d'or à donner à la sœur de charité ou à la petite sœur des pauvres : aumône bien nécessaire à tant de pauvres mères qui perdent leur santé dans un travail rebutant, à tant d'enfants étiolés par les privations et le mauvais air, à tant d'invalides du travail, blessés dans les ateliers ou dans les mines !

Ou bien l'on fera le compte de ceux qui travaillent et qui souffrent, et de ceux qui jouissent sans travailler[2] ; des milliers de malheureux d'un côté, une petite minorité de millionnaires de l'autre. Il n'y a pas même de justice ni de concurrence pour les pauvres gens. Le pauvre veut-il organiser un petit commerce? Le gros capital épuise la fa-

1. Juvénal, *Satire* VI, v. 298.

2. Ἀναγκαῖον ἐγκλήματα γίνεσθαι πρὸς τοὺς ἀπολαύοντας μὲν ἢ λαμβάνοντας πολλὰ, ὀλίγα δὲ πονοῦντας, τοῖς ἐλάττω μὲν λαμβάνουσι, πλείω δὲ πονοῦσιν. « Il s'élèvera nécessairement contre ceux qui jouissent ou reçoivent beaucoup tout en travaillant peu, des réclamations de la part de ceux qui reçoivent peu tout en travaillant beaucoup. » (Arist., *Polit.*, liv. II, chap. II, § 2. Trad. fr., t. I, p. 103.)

brique, emplit ses magasins, vend au-dessous du cours, subit en se jouant des pertes et reste seul en possession du marché. Le pauvre veut-il fabriquer? Le capital met enchère sur les outils, sur la matière première; il s'empare à l'avance de toutes les places. Le pauvre alors renonce à la spéculation, redevient ouvrier, offre ses bras; mais le capital fait aussitôt ses prix, et met sa victime entre un salaire insuffisant et le chômage. Le pauvre, par une loi fatale, s'appauvrit chaque jour; le riche s'enrichit. Pas de crédit pour le pauvre : on ne prête qu'aux riches. Pour fonder une manufacture, pour l'achalander, pour en écouler les produits, pour vendre à propos, il faut de l'argent; un cercle vicieux s'il en fut! Il faut de l'argent aussi pour plaider. La raison est du côté des écus. Allons, suez, bonnes gens! passez la bricole à votre cou, voiturez les pierres de taille, exténuez-vous dix heures par jour à scier des poutres, montez sur le haut des toits confiant votre vie à de frêles échelons, pour que ces rois de la terre s'endorment sur le duvet, sous des rideaux de soie, boivent le champagne dans des cristaux de Bohême, et se déclarent malheureux si la récolte du Johannisberg n'a pas été bonne. Voilà ce qu'on dit; et on l'a tant dit, qu'il n'y a pas d'homélie plus ressassée. Les sermons, les mélodrames, les romans, les journalistes font chorus avec les philosophes. La jeunesse élégante et dépravée a applaudi comme les autres à ces tirades vertueuses; et puis elle a bâillé, à cause des redites; et enfin elle s'est écriée : « Qu'est-ce que cela prouve? »

Qu'est-ce que cela prouve en effet contre la propriété? Qu'il y ait des fripons, des voleurs, des prostituées, des débauchés, cela prouve contre les mœurs sans doute; cela ne prouve pas contre les lois. Mon voisin a gagné sa fortune en volant, et moi, j'ai gagné la mienne en travaillant : est-ce que ma probité a quelque chose à voir avec son infamie? Est-il vrai, oui ou non, que toute peine mérite salaire? que l'ouvrier doit être payé à proportion de la

beauté et de la quantité de son ouvrage? que le salaire appartient sans réserve à celui qui l'a gagné légitimement? qu'il peut en disposer à son gré, le donner, le léguer, le transmettre à ses enfants, le dissiper même, si bon lui semble, sans que personne puisse y trouver à redire? Et si cela est vrai, de quoi vous plaignez-vous? De l'abus? Tout le monde le condamne. De la faiblesse des lois répressives? Réformez-les. Des facilités laissées aux joueurs? de l'impunité accordée aux voleurs publics, aux usuriers, aux commerçants frauduleux? A la bonne heure; plaignez-vous sur les toits, au nom de l'humanité, au nom de la morale. Nous vous aiderons de tout notre cœur dans cette croisade, d'abord au nom de l'humanité et de la morale, comme vous-mêmes, et ensuite, au nom de la propriété, violée, mise en péril, outragée par ces excès.

3. Du régime de la propriété.

Il n'y a pas d'erreur plus fatale ni plus répandue que de confondre la propriété elle-même avec le mauvais régime de la propriété. Ceux qui croient tout perdu à la moindre plainte, au premier cri de réforme, accroissent singulièrement le danger, en établissant entre le principe et les abus une solidarité que le bon sens et la justice repoussent. Quelle extravagance, pour un commerçant honnête, de se faire le champion d'un banqueroutier! Telle fut la conduite des réactionnaires de 1789, quand ils remplirent le pays et l'Assemblée de leurs doléances, parce que la corvée était menacée. Les paysans ne feront plus gratis les charrois de leurs seigneurs! ils ne casseront plus les pierres dans la cour du château! ils pourront aller et venir, comme dit la Déclaration des droits de l'homme, sans avoir un bailli à leurs trousses qui les fasse arrêter en vertu du droit de suite! Voilà, par ces témérités, le principe sacré de la propriété subverti! La liberté

humaine peut être une belle chose ; mais tant pis pour ceux qui n'y ont pas droit, étant nés de parents taillables et corvéables! Si une loi protégeait les jeux de bourse (pardon de l'hypothèse) et les honnêtes gens qui battent monnaie avec de fausses nouvelles, il y aurait peut-être d'habiles théoriciens pour la défendre au nom du principe sacré de la propriété ? Non, ce sont des sophismes des deux parts. Le principe de la propriété est juste et inviolable ; les lois de détail peuvent être bonnes ou mauvaises, suivant l'état de la législation et des mœurs. Il faut respecter le principe, qui est fondé sur la justice éternelle, et sans lequel il n'y a ni travail ni liberté ; il ne faut ni le condamner à cause des abus, ni absoudre les abus à cause de lui. Ces vérités sont bien simples ; mais que ne peuvent la peur ou l'envie ?

Il est certain que la justice veut l'existence et la stabilité de la propriété, parce qu'elle est la rémunération et le fruit direct du travail ;

Que l'intérêt de la société exige impérieusement la sécurité de la propriété, sans laquelle il n'y a ni crédit, ni travail, ni progrès ni ordre public ;

Que la propriété privée s'identifie avec le droit individuel, avec la liberté individuelle ; qu'on ne peut toucher à la propriété sans blesser la liberté ; que la liberté et la propriété ont le même sort, avancent, reculent ou périssent ensemble : ces principes sont évidents, ils sont surabondamment démontrés. On conçoit qu'une société puisse renoncer à la propriété, mais à condition qu'elle renonce du même coup à la liberté ; quant à prétendre les séparer l'une de l'autre, c'est une utopie que peut seule expliquer la plus profonde ignorance de la nature humaine et des conditions de l'ordre social.

Mais il n'est pas moins certain que la propriété, qui est un bien nécessaire, entraîne des abus à sa suite ; que ses lois les plus justes peuvent être dures dans leurs applications ; que, parmi les lois qui la régissent chez les diffé-

rents peuples, il s'en glisse souvent de regrettables ou même d'iniques ; que les mœurs protégent quelquefois l'injustice et le désordre, et qu'enfin, en matière de propriété comme en toute autre, le droit individuel, la liberté individuelle doivent compter avec la communauté. En société, aucun droit n'est garanti qu'à la condition d'un sacrifice. La question est de ne pas exagérer le sacrifice, puisque la règle commune à toutes les libertés est que le seul sacrifice légitime est le sacrifice nécessaire.

De même que la propriété disparaît sous le privilége dans le monde féodal parce qu'elle est surchargée de gênes et de redevances, la propriété absolument émancipée et ne reconnaissant aucune limite deviendrait à son tour une tyrannie. Tout doit être tempérament et mesure dans les relations des hommes. Qu'il soit une fois établi que la communauté n'a aucun recours contre le droit individuel du propriétaire, et la propriété, languissante hier sous le privilége, va périr aujourd'hui sous l'exagération des droits. Un notaire, armé d'un contrat, arrêtera une armée au coin d'un champ. Les routes, les canaux, les chemins de fer ruineront le commerce par leurs sinuosités. Il n'y aura plus qu'un grenier, d'où le blé sortira à des prix excessifs, et qu'un atelier, où l'ouvrier s'épuisera à des prix dérisoires. L'argent se coalisera contre nos besoins et contre nos bras. Il nous tuera par le monopole et l'exploitation. Quand nous n'aurons plus rien à lui vendre, il nous achètera nous-mêmes. L'humanité tournera dans un cercle, et rétablira l'esclavage par l'exagération de la liberté. C'est donc une vérité d'évidence, que la propriété, comme la liberté, doit faire des sacrifices à l'ordre.

Parmi les sacrifices que la communauté exige de la propriété privée, les uns concernent l'État considéré comme personnification de l'intérêt social : il faut placer dans cette catégorie les lois qui restreignent le droit de tester, pour le père de famille, à la moitié, aux deux tiers ou aux trois quarts de ses biens selon le nombre de ses enfants,

les impôts de toute nature, l'expropriation pour cause d'utilité publique; les autres concernent l'intérêt des membres de la communauté; car il y a des intérêts privés qui ont paru assez généraux et assez respectables pour que la société s'en préoccupât : telles sont les lois sur l'usure, sur les associations de capitaux, et sur l'assistance publique. Je laisse ici de côté la réglementation du travail, qui fera l'objet d'un autre chapitre.

Pour comprendre le caractère de ces lois, on n'a qu'à en exagérer les prescriptions. L'impôt, par exemple, peut être de la moitié, des trois quarts du revenu, il peut rendre illusoire la propriété individuelle. La loi d'expropriation pour cause d'utilité publique, si les conditions n'en sont pas scrupuleusement réglées, peut rendre l'État maître de toutes les valeurs. Si la part faite à l'assistance publique est très-grande, les propriétaires ne sont plus que les administrateurs des biens des pauvres, etc.

La même démonstration se fait encore d'une autre manière. Prenons pour exemple l'impôt. Si le principe est l'inviolabilité de la propriété privée, l'impôt sera consenti par les imposables; ils en détermineront la quotité, ils en suivront et en surveilleront l'emploi. L'impôt dans ces conditions est une concession de la propriété privée à un intérêt général. Au contraire, si le principe est le haut domaine de l'État et la monopolisation des valeurs, le gouvernement quel qu'il soit, prince ou assemblée, fixera lui-même l'impôt, le percevra et l'emploiera sans contrôle. Dans ce système, la propriété privée n'est qu'une concession faite par le pouvoir central à la liberté individuelle.

Cette distinction posée, on voit sur-le-champ quel choix est le nôtre. Nous tenons pour la propriété, c'est-à-dire pour le droit individuel, pour la liberté. C'est elle qui est le principe. Toutes les restrictions qu'on lui impose sont des concessions faites à l'intérêt commun. Les restric-

tions ne sont légitimes que dans la stricte proportion de leur nécessité.

Les restrictions imposées par la loi à la propriété sont de trois sortes : en effet, la société peut entraver l'action du propriétaire sur ses biens ; elle peut prélever une dîme sur le capital ou sur le revenu ; elle peut exproprier.

1° RESTRICTIONS A LA LIBRE DISPOSITION DES BIENS. LE TESTAMENT ; LE CONTRAT DE MARIAGE.

Voyons d'abord ce qui concerne le patrimoine. Chez nous, aujourd'hui, le père de famille est sans contredit maître de ses biens ; il peut les aliéner et les transformer, il peut même les détruire ; mais il ne peut les donner à titre gratuit ou les léguer par testament que dans une certaine proportion déterminée par la loi. A cet égard, il n'est qu'usufruitier de ses biens sur lesquels ses enfants, et même à défaut d'enfants, ses ascendants en ligne directe, ont un droit d'hérédité expressément garanti par l'article 913 du Code civil[1].

Quel est le but de cette restriction au droit de propriété ? Quel en est le sens[2] ?

S'agit-il de favoriser la durée des familles par la perpétuité du patrimoine ? Ce sentiment est excellent sans doute, il est nécessaire ; il est le fondement des bonnes mœurs ; mais il n'est pas assez évidemment indispensable pour justifier à lui seul un empiétement de l'État sur l'autorité paternelle.

1. Sous l'ancien régime, on avait une plus grande faculté de tester ; on avait même le droit d'institution d'héritier. Cela s'entend des familles libres ; car l'ancien droit féodal avait au contraire démembré et séparé tous les éléments du droit de propriété. On trouve dans des chartes du douzième siècle des concessions du droit de tester, des concessions du droit de vendre. (M. Guizot, *Histoire de la civilisation*, t. IV, p. 220 sqq.)

2. Cf. M. Demolombe, *Traite des successions*, t. I, p. 416.

S'agit-il simplement pour l'État de prendre en main les intérêts des enfants, comme lorsqu'il écrit l'obligation pour les parents de les nourrir, de les élever et de les entretenir[1] ? Évidemment non ; sa sollicitude pour l'intérêt des enfants doit aller jusqu'à leur garantir la première éducation ; mais l'enfant une fois élevé et parvenu à l'âge de la force, il n'y a plus de raison pour que l'État prenne fait et cause pour les espérances de l'enfant, contre la possession du père. Il intervient seulement dans les cas de folie[2], ou de prodigalité tellement constatée, que les restrictions imposées à la liberté du père dans l'intérêt des enfants profitent, à la fois, et aux futurs héritiers et à l'interdit[3].

S'agit-il enfin, dans la fixation d'une quotité disponible, de tenir compte de la diversité des sources qui alimentent la fortune paternelle, des successions que le père a recueillies et qui sont plutôt dévolues à la famille qu'à sa personne, des apports de la mère, qui profitent à la masse jusqu'à l'époque des reprises, et des gains des enfants, qui, par une disposition formelle de la loi, se confondent avec ceux du père lorsque ses enfants demeurent avec lui, et ne font pas un commerce séparé[4] ? Non : si le législateur a fait la distinction des biens en propres et acquêts dans le titre du contrat de mariage, il ne l'a faite que là, par une dérogation peut-être inutile, peut-être dangereuse, aux principes d'unité et de régularité qui ont présidé à la rédaction du Code civil, et cette distinction ne peut être ni généralisée, ni portée ailleurs. Tout au plus peut-on dire que, la propriété étant la plus souvent arrivée dans la main du père par transmission, elle appartient autant à la famille qu'à l'individu, et que cette diversité d'origine explique ou fonde le droit d'intervention que l'État s'attribue en France. On lègue une propriété à telle

1. Code civil, art. 203, 1370. — 2. Art. 489 sqq.
3. Art. 499, 513, 514. —4. Art. 387.

personne et à *ses descendants;* le droit des descendants est donc écrit dans le titre même de la propriété; si le titulaire la détruit ou la dissipe, il fait tort à ses descendants en même temps qu'à lui; il blesse leur droit. Un père, qui travaille pour améliorer le patrimoine de la famille, n'a pas toujours uniquement en vue la première génération; tout au contraire, il est naturel de croire qu'il se préoccupe de l'avenir de la famille, de l'honneur du nom; il peut connaître et aimer ses petits-enfants, les préférer même à son fils; craindre l'incapacité ou les mauvaises dispositions de son fils, et prendre des précautions contre lui en faveur de la génération suivante. Ces raisons, qui ne sont pas sans force, ne suffiraient pas pour restreindre la faculté de tester, puisqu'elles n'ont pas suffi pour restreindre la faculté d'user. La loi qui restreint la faculté de tester, est purement et simplement une loi politique, mais une loi politique dont l'importance est capitale. C'est l'intérêt direct de l'État que les législateurs ont eu en vue; c'est la stabilité de tout l'édifice de la société civile, et le maintien des principes de 1789.

La propriété fait la société. Nos pères auraient renversé la Bastille, interrompu par un terrible interrègne les traditions monarchiques, brûlé les chartriers, rasé les châteaux, appelé les paysans à l'urne électorale, versé leur sang sur tous les champs de bataille de l'Europe, hélas! et sur toutes les places de nos cités, que tout ce travail de géants aurait pu s'écrouler sur eux, sans presque laisser de traces. Quand ils ont été lassés de frapper et de se dévorer, quand les excès de la Révolution ont amené le moment de l'affaissement et de la stupeur, la monarchie est revenue, avec ses pompes, et sa police, et ce grand silence qu'elle fait dans les âmes. Cette France héroïque et bruyante s'est disciplinée tout à coup sous la main de Bonaparte, et l'a adoré à genoux. Pour lui, il l'a menée plus durement et plus glorieusement que Louis XIV. Le lendemain de son sacre, la république paraissait effa-

cée de toutes les mémoires. Lui-même pouvait se croire roi. Le rêve a duré dix ans; et quand tous les rois de l'Europe eurent ramené Louis XVIII par la main dans le palais de ses pères, que lui manquait-il pour restaurer la tradition? Avait-il un valet de moins que Louis XVI? Quelle tempête de cris! quelle avalanche de fleurs! La place de l'échafaud en était toute jonchée, à ne plus reconnaître une seule tache de sang! Il semblait, à entendre les courtisans, que la Révolution ne pesait pas plus dans les destinées de l'humanité que la Fronde. Le 4 août était maudit comme le 21 janvier, comme le 21 septembre; Louis XVIII était peut-être le seul qui se rappelât, par boutades, l'assemblée des notables! Necker n'avait été qu'un révolutionnaire déguisé, Choiseul un philosophe, un libéral; on remontait jusqu'à Maintenon, jusqu'au P. Tellier. Et tout cela prenait faveur: grâce un peu, il est vrai, aux baïonnettes autrichiennes. Et malgré tout cela, malgré l'Autriche, la Russie et l'Angleterre, malgré notre étrange faculté d'oublier, malgré les rois et les nobles, malgré la camarilla, 89 a vécu, la Révolution est restée débout, par la force de l'article 745. Trois lignes du Code civil, qui rendent l'aristocratie de race impossible, ont été plus fortes que l'Europe.

Sous l'ancien régime, la propriété noble, comprenant les parcs et les châteaux, ne se divisait pas; la propriété en roture se divisait comme aujourd'hui. De sorte qu'on respectait la terre inutile, et on morcelait la terre labourable.

En outre la noblesse, par l'interdiction du commerce et de l'action, allait se ruinant, vivant des aumônes royales; la terre manquait au cultivateur par la division des rotures, et l'argent à la terre par la détresse des nobles.

Le noble était courtisan ou meurt-de-faim. Quand il restait sur sa terre, il faisait, par ses privilèges, le vide autour de lui, et contraignait les bourgeois, ses voisins, à l'absentéisme.

Ce régime avait donc contre lui la justice, puisqu'il créait l'inégalité entre les frères; l'intérêt social, puisqu'il appauvrissait la terre; l'intérêt politique, puisqu'il entretenait une noblesse, ou du moins une aristocratie territoriale, et en même temps la condamnait à l'épuisement[1]. Tout se réunissait en faveur du partage égal des successions, le droit et l'intérêt. Cette loi de partage est la source d'où l'industrie moderne est sortie. Le père meurt : la fortune reste dans la famille, égale, mais divisée. Aucun des enfants ne veut déchoir; tous redoublent d'efforts. Leur part de patrimoine ne suffit pas à les entretenir dans l'oisiveté ; mais elle est l'instrument de leur travail, et le solide fondement de leur ambition[2].

Au début de la Révolution, si la faculté absolue de tester avait été maintenue, tous les nobles auraient constitué des majorats par testament, et la volonté de la Constituante aurait été déjouée par les volontés particulières. La Constituante sentit le péril, et, après avoir établi l'égalité des enfants par le décret du 15 mars 1790, elle porta son attention sur le droit de tester, les majorats, les substitutions fidéicommissaires, en un mot sur toutes les institutions qui, dans l'ancien régime, consacraient la toute-puissance paternelle et venaient en aide au principe aristocratique de l'accumulation sur une seule

1. « Tous les corps de noblesse qu'on a vus réduits à une dégradante pauvreté dans les monarchies ou les principautés d'Espagne, d'Italie, d'Allemagne ou de l'ancienne France, ont vécu sous le régime des majorats et des substitutions. Les aristocraties, au contraire, qui se sont le mieux maintenues dans le monde, en Grèce, dans la république romaine, à Florence, à Venise, dans toutes les républiques italiennes du moyen âge, dans celles de la Suisse et de l'Allemagne, ont été régies par la loi du partage égal des biens, et cette loi n'a pas empêché que des fortunes colossales s'y soient maintenues durant plusieurs siècles, alors même que ces fortunes y étaient engagées dans le commerce. » (De Sismondi, *Nouveaux principes d'écon. polit.*, t. I, p. 297.)

2. Cf. M. Dunoyer, *De la liberté du travail*, liv. X, chap. III, t. III, p. 478.

tête de tous les biens de la famille. Sitôt que le droit de tester fut mis en question, les écoles philosophiques se trouvèrent en présence. Les matérialistes, pour lesquels il ne reste rien de l'homme après la mort, ne comptaient guère que pour une superstition ce respect de la volonté posthume du testateur; et ils avaient avec eux les disciples des encyclopédistes qui, révolutionnaires avant tout, et voulant faire de la société table rase, traitaient en ennemie toute doctrine dont la tendance était d'enchaîner le présent au passé, et la volonté des vivants à celle des morts. Mirabeau lui-même, quoique spiritualiste, s'indignait contre ce « despotisme testamentaire, » dont la France portait encore le poids dans la distribution actuelle des fortunes, et qui, si on le maintenait, rendrait l'égalité impossible et la loi vaine[1]. « Quel motif avez-vous pour préférer la sagesse du testateur à celle de la loi? disait Robespierre. L'homme peut-il disposer de cette terre qu'il a cultivée, lorsqu'il est lui-même réduit en poussière[2]. » Mirabeau, Robespierre, Tronchet lui-même, et tous ceux qui, dans des écoles diverses, voulaient supprimer le droit de tester, ou seulement le restreindre, réduisaient le droit naturel de propriété à la possession viagère, et considéraient la transmission comme un droit purement social, dont ils ne contestaient ni l'utilité ni la nécessité, mais qui, étant créé par la société, pouvait être légitimement modifié et limité par elle.

Les catholiques, au contraire, fortement imbus du dogme de l'immortalité, voulaient prolonger la puissance des pères et les effets de la piété filiale au delà des limites de la vie. Attachés presque tous à la cause de la résistance, ils défendaient, en même temps que la puissance paternelle, la dernière chance de l'aristocratie. Ils avaient

1. Discours posthume de Mirabeau, lu à l'Assemblée par Talleyrand, séance du 2 avril 1791.

2. Séance du 5 avril 1791.

pour eux les habitudes invétérées de la nation et un certain effroi des défenseurs du droit de propriété, qui ne comprenaient pas qu'une si grande restriction pût être prononcée sans affecter profondément le principe. La loi romaine, qui gouvernait presque tout le Midi, quoique favorable à l'égalité, laissait au père la liberté de disposer de ses biens; et quant aux lois d'origine germanique d'où était sortie l'organisation féodale de la société française, elles consacraient à la fois l'inégalité des partages et le droit absolu d'institution d'héritier. Cazalès tira un grand parti de ces raisons empruntées au droit, à la philosophie, aux intérêts et aux préjugés des familles.

Une opinion mixte, représentée surtout par Tronchet avec une grande force de science et de raison, essaya de se faire jour entre les deux doctrines extrêmes, et de consacrer le droit de tester en le restreignant, pour que l'égalité pût être maintenue sans rien coûter aux croyances spiritualistes, à la liberté de la propriété ni à la puissance paternelle. La Constituante hésita; et, malgré les efforts des comités de constitution et d'aliénation, elle n'aboutit à aucune solution définitive.

Cependant le droit de tester, provisoirement maintenu, fut activement employé par le parti de la résistance contre l'égalité des partages; l'expérience de sa force et de ses dangers était déjà faite en 93, et les prévisions de Mirabeau et de Tronchet étaient justifiées, quand la Convention, sur le rapport de Cambacérès, prit le parti d'assurer l'égalité des enfants et la perpétuité du patrimoine en fixant la quotité disponible[1]. Ce fut un de ses grands

1. Code civil. Art. 913, 914, 915 et 916. Comparez le rapport sur le projet de Code civil présenté à la Convention le 9 août 1793, par Cambacérès. « *Conventions matrimoniales*. La volonté des contractants est la règle la plus absolue; elle ne connaît d'autres bornes que celles qui sont placées pour l'intérêt général. Ainsi les époux ne peuvent dans le pacte matrimonial, ni éluder les mesures arrêtées pour opérer la division des fortunes, ni contrevenir au principe qui a consacré l'égalité du partage. — *Quotité disponible*. Le comité a réservé au père le droit de disposer

coups d'autorité, car elle mit la main sur la propriété privée; mais il est vrai qu'il fallait s'y résigner ou périr. Aujourd'hui le péril est moins grand, le partage égal est passé dans les mœurs, et il n'y a plus à craindre une conspiration de mourants contre l'article 745. Le temps semble donc venu de relâcher la sévérité des lois successorales, et de rendre à la propriété une partie de la liberté que l'intérêt politique lui a jusqu'ici enlevée. On pourrait, par exemple, et on devrait même supprimer l'article 826, qui permet à chacun des héritiers de demander sa part *en nature* des meubles et immeubles de la succession. Cependant l'État ne peut pas laisser aller la propriété sur sa bonne foi. L'exemple de l'Angleterre, où le droit de tester est presque absolu[1], ne peut pas être allégué, puisque cette extension de l'autorité paternelle y coexiste avec les substitutions et les majorats. Le but de la loi anglaise est de maintenir l'aristocratie; et le but de la loi française est de la détruire[2]. On ne saurait oublier qu'en

d'une partie de ses biens. Le contraire blesserait trop nos habitudes sans aucun avantage pour la société, sans aucun profit pour la morale. Mais il a estimé que la réserve devait être modique, et qu'elle ne devait jamais être l'occasion d'une injuste préférence pour aucun des enfants. — *Dons et legs.* Il répugne à l'idée de bienfaisance que l'on puisse donner à un riche; il répugne à la nature que l'on puisse faire de pareils dons, lorsqu'on a sous les yeux l'image de la misère et du malheur. Ces *considérations attendrissantes* nous ont déterminés à arrêter un point fixe, une sorte de maximum, qui ne permet pas de donner à ceux qui l'ont atteint. »

1. En France, en 1825, sur sept mille six cent quarante-neuf liquidations judiciaires de successions, il y en avait mille quatre-vingt-une testamentaires. Dans le Royaume-Uni, en 1838, parmi les héritages frappés d'un droit de mutation, les héritages testamentaires étaient aux autres dans la proportion de huit à trois, et les sommes léguées dans la proportion de dix à un.

2. Quoique le droit de tester soit absolu en Angleterre, il s'en faut que la communauté s'en repose sur les volontés particulières du soin d'organiser la propriété. Au contraire, la part du communisme politique est plus forte chez nos voisins que chez nous, en matière de succession. Premièrement, ils ont les substitutions, qui transmettent le domaine avec le titre, dans les familles nobles, par droit d'aînesse et de masculinité. Secondement, dans les successions ab intestat, la fortune immobilière (ou

France le droit de tester appartient aux mères autant qu'aux pères. Toute comparaison tirée des lois anglaises serait donc fausse, puisqu'en Angleterre où le père peut tout, la mère ne peut rien. Supposons que les restrictions relatives à la quotité disponible soient levées sous prétexte de ne pas attenter à la liberté du capital; il faudra, pour la même raison, supprimer aussi les restrictions contenues aux articles 909 et 910 du Code Napoléon; et si on fait cela, qui peut répondre, dans l'état de nos mœurs, et avec l'éducation que l'on donne aux femmes, que nous n'aurons pas, dans un temps assez court, à la place d'une restauration nobiliaire désormais bien difficile, une reconstruction de ce formidable domaine ecclésiastique qui a tant nui, sous l'ancien régime, à la prospérité et à la liberté du pays? A un point de vue supérieur à la politique, il est nécessaire que l'État dirige de haut la transmission de la propriété pour que la propriété ne métamorphose pas la société suivant le hasard des volontés particulières. Puisqu'il faut des lois dans un État, il faut de la fixité dans la transmission des fortunes, et le législateur ne saurait faire un code pour une société sujette à changer d'aspect et de nature en un clin d'œil. Le législateur a poussé la précaution jusqu'à déclarer nulles les stipulations matrimoniales qui auraient pour effet de changer l'ordre légal des successions[1].

On tire une objection contre le partage égal, de la division constante des fortunes, et particulièrement du mor-

réelle) appartient tout entière à l'aîné des fils, ou à l'aîné des petits-fils, elle ne vient aux filles qu'en l'absence complète de tout héritier mâle; dans ce cas, s'il y a plusieurs filles, la fortune immobilière est partagée entre elles par parties égales, parce que l'intérêt politique n'existant plus, on revient au droit naturel, c'est-à-dire à l'égalité. Quant à la fortune mobilière (ou personnelle), elle est partagée également entre tous les enfants sans distinction d'âge ni de sexe. Dans les successions ab intestat, la veuve a droit à la moitié de la fortune mobilière, s'il n'y a pas d'enfants, et au tiers seulement s'il y a des enfants.

1. Code civil, art. 1389.

cellement du sol. Ce morcellement, s'il se produisait, ne blesserait apparemment ni la justice, ni les principes sociaux et politiques sur lesquels repose la démocratie. En fait, la division des fortunes et le morcellement du sol augmentent-ils sous l'empire des lois nouvelles? Le droit d'aînesse créait quelques grandes fortunes territoriales qui ont très-heureusement disparu, et qui n'étaient qu'une exception et un danger à tous les points de vue : ce n'est pas cela qu'on peut regretter, ni les accumulations de terres et de richesses dans la main du clergé et des moines. Ne parlons que de la masse de la nation; les plus récentes études démontrent que le sol était aussi morcelé et la richesse aussi divisée avant la Révolution qu'aujourd'hui. « On a cru longtemps, dit M. de Tocqueville[1], que la division de la propriété foncière datait de la Révolution et n'avait été produite que par elle; le contraire est prouvé par toutes sortes de témoignages. » M. de Lavergne n'est pas moins explicite. « La petite propriété, dit-il[2], ne date pas en France de 1787. Arthur Young, qui a visité la France alors, dit formellement que les petits propriétaires possédaient un tiers du sol; c'était une exagération sans doute, car ils n'en possèdent pas plus aujourd'hui. » Et il ajoute : « C'est la petite propriété et la petite culture qui tirent chez nous le meilleur parti du sol. » M. de Lavergne énonce là un fait et non une théorie. Qu'entend-il d'ailleurs par petite culture? Ces termes sont fort élastiques. La très-petite culture est indigente; la très-grande était inintelligente. La vraie mesure est une propriété assez étendue pour permettre un bon outillage, assez restreinte pour être tout entière aimée, connue et dirigée par son maître. L'article 745 détruit la grande propriété ; il ne va pas jusqu'à nous réduire la petite : l'industrie et les facilités d'échange y mettent bon ordre; il crée la propriété

1. *L'ancien régime et la Révolution*, liv. II, chap. I.
2. *Revue des Deux-Mondes*, seconde période. 26e année, p. 552 sq.

moyenne, et c'est tant mieux pour le bon aménagement de la fortune nationale. Il n'y a donc pas plus d'argument de fait que d'argument de droit contre la loi politique de la quotité disponible.

On nous permettra bien d'ajouter qu'il est heureux, au point de vue moral, que le père ne puisse qu'augmenter ou diminuer dans une mesure restreinte l'aisance de ses enfants, et ne soit pas armé du droit de faire un riche et un pauvre, de placer un de ses enfants dans l'aristocratie en jetant l'autre dans les rangs du prolétariat. Aucune toute-puissance n'est bonne à exercer ni à subir. Il faudrait craindre les effets de cette toute-puissance, si on l'accordait, sur l'âme du père et sur celle des enfants. Ce terrible droit rendrait presque aléatoire l'unité et la durée de la famille ; il mettrait un trop grand *peut-être* entre les frères.

La loi française, qui a été assez hardie en matière de testament, pour ce qui touche la ligne directe, a respecté davantage la liberté en matière de contrat de mariage. Peut-être pourrait-elle dans l'état actuel des mœurs, se relâcher sans inconvénient sur le premier point, et tendre à plus d'unité sur le second. Les restrictions apportées par la loi au droit des époux de s'avantager l'un l'autre, soit par le contrat de mariage, soit pendant le mariage[1], et la disposition certainement trop rigoureuse qui n'appelle le veuf à la succession qu'après les collatéraux du douzième degré[2] (et même après les enfants naturels[3], mais de ceci, je ne me plains pas), ont pour but, comme la fixation de la quotité disponible, de maintenir de l'uniformité dans la transmission des fortunes. Seulement ce que la loi sur les successions a fait résolûment et efficacement, la loi sur les contrats de mariage le fait timidement et incomplétement.

1. Code civil, art. 1091 à 1100 et 1387 à 1389.
2. Art. 767; et cf. art. 755. — 3. Art. 758.

Remarquons d'abord que la loi a vieilli : elle a longtemps exempté la propriété mobilière de la plupart des prohibitions, parce qu'en effet, au commencement du siècle, ce genre de propriété n'était pas, comme aujourd'hui, une partie considérable et chaque jour croissante de la fortune des familles[1]. Les habitudes nouvelles et les nécessités créées par l'usage du crédit public, nous mènent infailliblement à une assimilation de plus en plus complète de la propriété foncière et de la propriété mobilière en ce qui concerne la transmission des valeurs, et à la généralisation du système de la communauté dans le mariage[2]. L'intérêt de la liberté se trouve ici en opposition avec un intérêt très-pressant et très-général, car il paraît évident que les améliorations du régime hypothécaire ne produiront l'effet qu'on en attend, que quand les transactions ne seront pas à chaque instant entravées par le doute que laissent planer sur toutes les fortunes les stipulations du contrat de mariage[3].

1. Le grand crédit et le grand commerce sont contemporains du dix-neuvième siècle, au moins en France. En outre, sous l'ancien régime, la rente et lès offices étaient immeubles.

2. On peut dire dès à présent que c'est le vœu, sinon la prescription de la loi. Code civil, art. 1393, 1400, 1496. Le Code néerlandais, calqué sur le Code civil, proscrit tout autre régime que celui de la communauté. En Angleterre, la femme est si complétement absorbée par le mari que, jusqu'à ces derniers temps, le mari qui avait abandonné sa femme sans motifs, et qui jugeait à propos de rentrer dans ses droits devenait immédiatement maître de ce qu'elle avait pu gagner par son industrie pendant la séparation. Cette injustice révoltante n'a été détruite que par l'article 6 de la loi du 2 août 1858. Quand on veut faire un legs à une femme mariée, et le soustraire à l'autorité du mari, on est obligé de recourir à des fidéicommissaires ou *trustees*. Il va sans dire que la femme ne possédant rien, elle ne peut pas avantager son mari. Le mari, avant ou pendant le mariage peut avantager sa femme, en lui assurant une provision, *settlement*, dont elle jouit après la dissolution du mariage. Il assigne cette provision sur les revenus de sa propriété immobilière s'il en a une; dans le cas contraire, il a recours à des *trustees*. La loi ne met pas de limites à ces libéralités. La femme à laquelle des biens ont été légués au moyen de *trustees*, peut en disposer par testament.

3. Il n'y a que la publicité qui puisse fonder un bon régime hypothé-

Notre Code français accorde aux libéralités des époux avant le mariage une latitude presque complète. Il leur défend seulement de violer les lois existantes, prohibition écrite dans les articles 1388 et 1389, mais qui pourrait parfaitement être sous-entendue. Il n'est pas permis aux époux une fois mariés de changer leur contrat[1] : disposition qui tient à la stabilité du lien conjugal, dont les effets ne peuvent être modifiés, et qui a pour but de préserver le mari contre les entraînements de la passion, la femme contre les abus de pouvoir du mari, les enfants contre l'égoïsme des parents. Le Code prévoit l'absence de stipulations particulières, et, dans ce cas, mais dans ce cas seulement[2], il se charge lui-même de régler les conditions civiles du mariage. Ce règlement est parfait dans tous ses détails ; c'est le régime de la communauté[3]. Il serait bien à souhaiter que tous les mariages pussent se faire sous ce régime, et que les volontés particulières n'y introduisissent aucune modification ; ce serait la meilleure de toutes les institutions de crédit, et de toutes les lois hypothécaires. Mais, en cette matière comme en mille autres, on n'ose pas souhaiter une réforme qui coûterait trop cher à la liberté. Le père de famille a des raisons que la loi ne peut pas prévoir ; les contractants et les ascendants ou tuteurs des contractants ont un devoir à remplir que la loi ne doit pas entraver ; ils ont des droits à exercer que la loi ne doit pas effleurer. Ce que la loi ne fait pas directement par voie de prescription, elle peut le faire, dans une matière à la fois si délicate et si importante, par voie de con-

caire, et la publicité ne sera jamais complète avec la liberté en matière de contrat de mariage, et l'article 1583 du Code civil qui transmet la propriété à l'acheteur « dès qu'on est convenu de la chose et du prix, quoique la chose n'ait pas encore été livrée ni le prix payé. » (Cf. M. Ed. Laboulaye, *Hist. du droit de propriété foncière en Occident*, liv. III, chap. VIII, p. 153, et le discours sur le droit de résolution des aliénations d'immeubles prononcé par M. Valette devant l'Assemblée législative, dans la séance du 17 décembre 1850.)

1. Code civil, art. 1395. — 2. Art. 1387. — 3. Art. 1393.

seil, en indiquant, en facilitant la meilleure constitution de la société conjugale. L'article 1387 a déjà exercé à cet égard une influence visible, et finira peut-être par triompher des anciennes habitudes que le Code a respectées. Peut-être y a-t-il lieu de regretter, au double point de vue d'une uniformité désirable et d'une liberté légitime, que le législateur de 1804 ait pris la peine de réglementer aussi le régime dotal[1]. Il eût mieux valu ne mettre dans la loi qu'un seul système qui eût eu d'autant plus de chances de se généraliser, et laisser tout le reste à la libre appréciation des parties. L'État a un égal intérêt à empêcher les successions irrégulières et à introduire la régularité dans les stipulations matrimoniales.

On peut dire en général qu'il est de l'essence du patriciat de favoriser le droit de tester, la toute-puissance paternelle, les droits d'aînesse et de masculinité, et les dispositions légales restrictives de la liberté des échanges;

Et de l'essence de la démocratie de favoriser l'égalité des partages, la conservation dans la famille des biens patrimoniaux, et la mobilisation de la propriété foncière.

On est contraint d'avouer que l'article 745 et les articles analogues fondent la démocratie aux dépens de la liberté. Il faut que l'intérêt politique, l'intérêt de la communauté soit bien pressant et bien évident pour que la société restreigne à ce point dans la main du citoyen le double droit du père et du propriétaire.

2° PRÉLÈVEMENTS SUR LE CAPITAL OU LE REVENU. — L'IMPÔT.

Les impôts sont si nécessaires, que le principe même de l'impôt ne peut être contesté. Les charges de la communauté doivent être acquittées par ses membres. Seulement la justice veut que la propriété se dessaisisse elle-même,

1. Art. 1540 sqq.

et dans la stricte mesure des besoins : sans cela il y aurait spoliation. L'ancienne monarchie avait poussé à l'excès la fureur d'imposer arbitrairement, et de consommer scandaleusement. On décidait l'impôt, sans aucune intervention des contribuables, dans le conseil du roi, dans son antichambre, dans son alcôve. Il sortait de là plusieurs fois l'an un petit papier qui comblait de joie les traitants, et mettait cent mille familles sur la paille. Le parlement réclamait, et faisait de belles périodes : après quoi, d'un bout de la France à l'autre, l'armée des collecteurs se mettait en campagne. Beaucoup, pour éviter cette nouvelle ruine, achetaient des charges qui conféraient la noblesse, c'est-à-dire l'exemption; mais le Trésor n'y perdait rien, du moins dans le moment, grâce à la finance qu'il fallait verser. On cite des communautés de moines non autorisées, qui achetèrent une charge de secrétaire du roi pour échapper à la capitation. L'assiette de l'impôt ne démentait pas son origine; les intendants partagaient le fardeau à leurs subdélégués, et les subdélégués répartissaient ensuite les bordereaux entre les habitants à leur bon plaisir. Au bout de l'année, le peuple avait sué quelques millions, dont un quart à peu près entrait dans l'épargne. On en avait vraiment besoin pour payer l'arriéré de la troupe, ou les bâtiments du roi, ou ses chasses; cependant, le plus souvent, cette maigre pitance n'allait ni aux soldats, ni aux maçons, ni aux artistes. Le roi n'avait-il pas sa pauvre noblesse à pourvoir, et ses plaisirs personnels à payer? Cent mille écus au cardinal, pension de vingt mille livres au marquis, de douze cent livres au chanteur. Le tout pouvait se résumer en deux mots : prendre constamment, arbitrairement, dans la poche du pauvre, pour gorger de plus en plus les riches, sans autre motif que la faveur[1]. C'était un bien vieux système, car déjà Brantôme

1. Les pensions étaient un des griefs du tiers état contre la noblesse. La révision des pensions fut un des mémorables décrets du 4 août. Voy. l'art. 15 de la loi du 11 août 1789.

disait, sous François I[er], que rien n'est trop cher pour un favori. Henri III, quand l'impôt ne rendait plus, mendiait très-bassement des secours, et l'aumône reçue, il la versait dans l'escarcelle de ses mignons. Les pensions s'inscrivaient sur un livre qu'on appelait le livre rouge : il était gros [1]. Le peuple, pressuré depuis des siècles, et qui devinait depuis des siècles ce qu'on faisait de son argent, fit deux choses au début de la Révolution : il brûla le livre rouge et reconquit le gouvernement de l'impôt : c'était reconquérir la propriété privée! Depuis, il n'a pas abandonné ce droit, que les divers communismes qui ont régné ont été obligés de subir à demi, quand ils étaient forts, et de subir complétement à mesure qu'ils s'affaiblissaient. Voici des principes sur lesquels, si je ne me trompe, tout le monde est d'accord en matière d'impôt :

Il y a une grande différence entre une dépense imposée par un maître, et une dépense voulue et consentie par les imposables; l'une est un tribut, l'autre une cotisation.

Il y a une grande différence entre un impôt qui profite au seigneur, et un impôt qui profite à la communauté; l'un est une dépense sèche, de l'argent perdu pour les contribuables, l'autre est de l'argent bien employé, un bénéfice pour les contribuables.

Il y a une grande différence entre un impôt qui profite au bien commun, et un impôt qui profite à quelque intérêt particulier; le premier est un placement, l'autre est un don. Le premier rend à chacun sa mise avec des bénéfices; le second prend dans toutes les bourses pour en remplir quelques-unes.

Lord Mac-Aulay remarque que de 1685 à 1841, la population de l'Angleterre a un peu plus que triplé, tandis que les dépenses communes sont devenues quarante fois plus fortes. Mais ce n'est pas là un progrès du com-

1. Seance de l'Assemblée constituante, du 28 novembre 1789.

munisme sur la liberté, parce qu'en Angleterre l'impôt est fixé et voté librement par les contribuables. Ce qui se fait par la volonté de tous, ne se fait contre personne.

Tel était le sentiment de l'Assemblée constituante quand elle écrivit les articles suivants de la Déclaration des droits de l'homme.

« Pour l'entretien de la force publique et les dépenses d'administration, une dépense commune est indispensable; elle doit être également répartie entre tous les citoyens en raison de leurs facultés.

« Tous les citoyens ont le droit de constater par eux-mêmes ou par leurs représentants la nécessité de la contribution publique, de la consentir librement, d'en suivre l'emploi, et d'en déterminer la quotité, l'assiette, le recouvrement et la durée.

« La société a droit de demander compte à tout agent de son administration[1]. »

3° EXPROPRIATION. — EXPROPRIATION POUR CAUSE DE MORALITÉ : LES DROITS FÉODAUX; L'ESCLAVAGE. — EXPROPRIATION POUR CAUSE D'UTILITÉ : LES TRAVAUX PUBLICS; LES MINES; LA PROPRIÉTÉ LITTÉRAIRE ET INDUSTRIELLE.

Puisque nous tenons l'immortelle Déclaration des 3-14 septembre 1791, nous en extrairons sur-le-champ l'article 17, qui est ainsi conçu :

« La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité. »

Cet article est parfait en ce qu'il constate le droit absolu de la propriété privée, en ce qu'il motive l'exception

1. Art. 13, 14 et 15.

sur un cas de nécessité publique, c'est-à-dire évidemment sur un cas de force majeure; et en ce qu'il entoure l'expropriation de toutes les formalités et de toutes les compensations qui consacrent un droit, même en le restreignant.

Il y a une autre expropriation dont la Déclaration des droits de l'homme ne parle pas, c'est l'expropriation pour cause de moralité publique. La loi se tait sans doute, parce que le terme d'expropriation ne serait pas juste. Ce qui ne peut être possédé, sans que la morale soit blessée par le fait de cette possession, ne peut absolument être possédé. La loi ne prononce pas l'expropriation du propriétaire, puisqu'il n'y a pas à ses yeux de propriétaire : elle se borne à déclarer la liberté de la personne ou de la chose sur laquelle un droit de propriété est prétendu. Ce principe est le même que celui qui, dans les conventions particulières et les testaments, annule de plein droit toutes les clauses contraires à la morale publique. La loi humaine ne peut jamais ni s'opposer directement à la loi divine, ni en consacrer la violation.

L'Assemblée constituante n'hésita pas à déclarer abolis tous les prétendus droits que la féodalité donnait à l'homme sur la personne des autres hommes. En vain les contre-révolutionnaires s'efforçaient-ils de fonder ces prétendus droits sur la conquête, ou sur un échange volontairement consenti par les familles serves qui, à des époques de barbarie, avaient donné leur liberté pour obtenir la protection des seigneurs. L'Assemblée répondit que le droit de conquête, ou le droit de la force, n'était que la négation même du droit; et qu'il ne pouvait pas y avoir de servitude volontaire, car les mêmes raisons de justice divine et humaine qui interdisent à l'homme de se tuer, lui interdisent de se vendre.

Et pour qu'à l'avenir aucun contrat, même librement consenti, ne pût enchaîner la volonté d'un homme à celle d'un autre, la Révolution décréta que toute obligation de

faire ou de ne pas faire serait essentiellement rachetable[1].

On distingua la féodalité dominante et la féodalité contractante.

La féodalité dominante comprit tout ce qui tenait au droit de conquête, par conséquent à la tyrannie : ces sortes de droits furent abolis sans rachat. Ils avaient été exercés contre la justice éternelle, et ne pouvaient ouvrir à leurs détenteurs aucune source d'indemnité.

La féodalité contractante comprit tous les droits utiles qui avaient pu être cédés par le sujet, et acquis à titre onéreux par le seigneur ; ceux-là furent seulement déclarés rachetables, parce que la cession consentie par le sujet avait moins directement outragé la morale, et parce qu'on voulut respecter des contrats faits de bonne foi, sous la garantie de l'autorité publique.

Lorsque la force ou l'ignorance et les préjugés ont introduit une coutume contraire à la loi naturelle, elle peut prendre pour un temps aux yeux des hommes, par la consécration de la loi humaine, une apparence de justice ; mais, à mesure que les notions se débrouillent et que l'origine de l'établissement s'éloigne, on se dégage des petits côtés de la question, des incidents, on revient au vrai, au fondamental, et on se sent d'autant plus opprimé par l'ordre établi qu'on voit mieux, et de plus près, ce que serait l'ordre réel, la justice. Le jour vient où les forces du patient sont à bout ; il parle de rachat d'abord, puis d'abolition. La grande idée efface et fait oublier la

1. Cf. l'art. 1780 du Code civil : « On ne peut engager ses services qu'à temps ou pour une entreprise déterminée. »

La déclaration des droits de 1793 allait jusqu'à proscrire la domesticité. Art. 18 : « Tout homme peut engager ses services, son temps, mais il ne peut ni se vendre ni être vendu ; sa personne n'est pas une propriété aliénable. La loi ne reconnaît point de domesticité ; il ne peut exister qu'un engagement de soins et de reconnaissance entre l'homme qui travaille et celui qui l'emploie. »

petite. C'est ainsi que les juifs d'Alsace qui avaient de bonnes et valables cédules contre leurs débiteurs, virent leurs créances arbitrairement réduites et dans certains cas abolies en vertu d'un décret impérial[1]. Telle est encore l'histoire de la rente foncière, de la rente constituée, du domaine congéable[2]. La réaction fut si déterminée, que la loi du 7 septembre 1792 donne au colon, qui n'est guère qu'un fermier à bail indéfini, ou un emphytéote, le droit de congédier, c'est-à-dire de déposséder moyennant finance le propriétaire effectif. « Cette tenure, dit la loi (il s'agit du convenant et du domaine congéable), participe de la nature des fiefs. » En général, le travail engendre à la longue un lien étroit entre l'ouvrier et la terre. Le propriétaire foncier ne connaît pas la terre, tandis que l'emphytéote est comme marié avec elle. C'est la force du principe générateur du droit de propriété : l'emphytéote a *travaillé*. C'est aussi la force d'une réalité concrète en face d'une abstraction. Propriété de tréfonds, idée abstraite; trente ans d'habitation et de travail, fait concret. Comment cette réalité n'aurait-elle pas avec le temps raison de cette abstraction? Il n'y eut pas d'autre cause (historia sibi semper consona) à la révolution qui, sous Charles le Chauve, transforma les bénéfices en fiefs.

Si l'extinction de la féodalité fut prompte et radicale en France, il n'en fut pas de même de l'esclavage dans les colonies. Il semble qu'il ne devait plus subsister après la nuit du 4 août et la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen; cependant les propriétaires d'esclaves parvinrent à accréditer la croyance qu'on ne pouvait abolir l'esclavage sans détruire les colonies.

Cet infâme préjugé, qui chasse les esclaves de la communion humaine, et qu'on gémit de trouver dans Aristote,

1. 30 mai 1806. Cf. *la Liberté de conscience*, 4e édition, 1re partie, chap. XX.
2. Art. 6 de la loi du 11 août 1789.

servait peut-être sourdement ces propriétaires de troupeaux humains.

O demens! ita servus homo est[1]?

La Constituante déclara par plusieurs résolutions successives qu'aucune modification à l'état des personnes dans les colonies ne serait décrétée par la métropole, si elle n'était expressément demandée par la représentation locale. Cette situation, qui constituait un déni de justice, poussait les noirs à la révolte, et ne rassurait les blancs ni pour leur propriété ni pour leurs personnes. Enfin, en 1794, la Convention abolit l'esclavage sur tout le territoire de la République[2]. Roger-Ducos demanda même[3] que tout Français qui, en quelque partie du monde étrangère à notre territoire, posséderait des esclaves, fût déchu de la qualité de citoyen[4]. On connaît les désastres de Saint-Domingue, et la persistance de l'esclavage aux Antilles, en dépit de la Convention, ou plutôt en dépit de la Révolution. Le droit de propriété remportait là une triste victoire. Ce qui paraissait impossible fut facile dès qu'on le voulut résolûment. Le gouvernement provisoire de 1848 rendit un décret qui abolissait à jamais l'esclavage dans les colonies françaises, en posant le principe d'une indemnité pour les propriétaires dépossédés[5]. Cette indemnité fut fixée à la somme de quatre-vingt-dix millions par une loi du 23 août 1848. Je regrette, je l'avoue, qu'en rachetant la liberté des esclaves, on ait paru

1. « Quelle folie! est-ce qu'un esclave est un homme? » (Juvénal, *Satire* VI, v. 223.)

2. Séance du 19 pluviôse an II (4 février 1794) : « La Convention nationale déclare abolir l'esclavage des nègres dans toutes les colonies; en conséquence, elle décrète que tous les hommes, sans distinction de couleur, domiciliés dans les colonies, sont citoyens français, et jouissent de tous les droits assurés par la Constitution. »

3. Séance du 17 pluviôse an II (5 février 1794).

4. Cf. le décret du 27 avril 1848, art. 8. (Modifié en 1858.)

5. Décrets des 4 mars et 27 avril 1848.

donner tort aux décrets de la Constituante qui prescrivaient la destruction sans rachat de la féodalité dominante. La liberté de l'homme n'est pas un objet qui puisse se racheter, puisqu'elle ne pouvait pas se vendre[1]. Il fallait constater purement et simplement, par une déclaration solennelle, que l'esclavage est une violation de la loi divine ; et comme la France avait à s'imputer d'avoir souffert longtemps le trafic et la possession des esclaves dans les colonies, elle pouvait se condamner à une amende au profit de ceux qui, sur la foi de son Code, avaient eu le malheur de vendre et d'acheter des hommes.

Quant à l'expropriation pour cause de nécessité publique, elle n'est pas d'origine révolutionnaire. On la trouve écrite dans une ordonnance de Philippe le Bel, en 1303. On peut aussi considérer comme fondées sur le même principe les ordonnances de Charles VII, en 1441, et de Henri II, en 1553, autorisant le rachat de certaines rentes foncières, puisque les rentes foncières, sous l'ancien droit français, étaient immobilières et perpétuelles. « Si le magistrat politique, dit Montesquieu[2], veut faire quelque édifice, quelque nouveau chemin, il faut qu'il indemnise : le public est, à cet égard, comme un particulier qui traite avec un particulier. C'est bien assez qu'il puisse contraindre un citoyen de lui vendre son héritage, et qu'il lui ôte ce grand privilége qu'il tient de la loi civile, de ne pouvoir être forcé d'aliéner son bien. » Il s'en fallait beaucoup que l'expropriation fût toujours entourée de formes protectrices : nous ne citerons qu'un exemple, mais important par sa date, c'est celui des quarante-deux navires que le maréchal de Castries voulut enlever de

1. « Demandez à ce marchand de chair humaine ce que c'est que la propriété. Il vous dira en vous montrant cette longue bière qu'il appelle un navire, où il a encaissé et serré des hommes qui paraissent vivants : « Voilà nos propriétés ; je les ai achetées tant par tête. » (Robespierre, séance de la Convention, du 24 avril 1793.)

2. *Esprit des Lois*, liv. XXVI, chap. XVI.

force au commerce de Bordeaux en 1781, quoique les armateurs eussent refusé leur acquiescement aux propositions qui leur étaient faites. L'article 17 de la Déclaration des droits de l'homme a donc eu pour but, non de fonder un droit qui existait, mais de donner à la propriété privée des garanties sérieuses contre l'exercice abusif de ce droit. Il exige une nécessité publique légalement constatée, et une juste et préalable indemnité. Les deux autres Constitutions républicaines se sont approprié l'article 17 de la Déclaration de 1791. On lit dans la Constitution du 24 juin 1793, article 19 : « Nul ne peut être privé de la moindre portion de sa propriété sans son consentement, si ce n'est lorsque la nécessité publique légalement constatée l'exige, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité. » La Constitution du 5 fructidor an III (22 août 1795) s'exprime ainsi, article 358 : « La Constitution garantit l'inviolabilité de toutes les propriétés ou la juste indemnité de celles dont la nécessité publique, légalement constatée, exigerait le sacrifice. » Le Code civil, dans un article promulgué le 6 janvier 1804, consacre le droit d'expropriation, en remplaçant ces mots : *nécessité publique légalement constatée*, par ceux-ci : *utilité publique*. Article 545 du Code civil : « Nul ne peut être contraint de céder sa propriété, si ce n'est pour cause d'utilité publique, et moyennant une juste et préalable indemnité. » Dans la charte des 4-10 juin 1814, article 10, et dans celle des 14 août 1830, article 9, l'*intérêt public* remplace l'*utilité publique*. « L'État peut exiger le sacrifice d'une propriété pour cause d'intérêt public légalement constaté, mais avec une indemnité préalable. » Le mot de *nécessité* employé par les trois Constitutions républicaines est certainement plus restrictif que celui d'*utilité*, et celui d'*utilité* paraît à son tour plus restrictif que celui d'*intérêt*. On peut croire que les rédacteurs de la charte de 1814 et celle de 1830 n'ont pas ajouté grande importance à la substitution du mot d'intérêt à celui d'utilité,

puisque la loi de 1841 revient aux termes du Code civil. Loi du 3 mai 1841, art. 1 : « L'expropriation pour cause d'utilité publique s'opère par autorité de justice. » Art. 2 : « Les tribunaux ne peuvent prononcer l'expropriation qu'autant que l'utilité en a été constatée et déclarée dans les formes prescrites par la présente loi, etc. » Mais il n'en est pas de même du remplacement du terme de nécessité, qui indique clairement un cas de force majeure où la propriété privée ne pourrait pas être respectée sans danger pour l'État, par le mot d'utilité, qui s'applique à mille travaux agréables, mais non indispensables, comme le percement d'une rue, la rectification d'une voie, la construction d'un palais, etc. Il résulte de cette observation que les Constitutions républicaines ont montré plus de respect pour les droits de la propriété individuelle, que les lois et les chartes monarchiques.

Peut-être pourrait-on dire que la Convention n'a d'autre mérite que d'avoir copié servilement le texte de la Constituante, et que trop souvent elle a méconnu elle-même les sages principes qu'elle avait proclamés, notamment en exagérant au delà des nécessités urgentes les réquisitions, qui ne sont que l'expropriation en matière mobilière. La loi du 19 brumaire an III (19 octobre 1794), que l'on cite ordinairement comme ayant autorisé les réquisitions, a eu au contraire pour but de les restreindre. En voici les deux premiers articles : « Toutes denrées, substances et autres objets nécessaires aux besoins de la République, peuvent être mis en réquisition en son nom. — *Il n'y aura plus de réquisitions illimitées.* » Mais quoi que l'on puisse penser à l'égard de la convention, il est certain que la Constituante a proclamé et pratiqué, mieux que les législateurs qui l'ont suivie, le respect de la propriété privée. Il ne faut pas s'en étonner de la part d'une Assemblée à laquelle la liberté fut toujours chère, et qui n'était pas troublée par le fantôme de la centralisation. Après elle, il ne fut plus question qu'en théorie du gouvernement du pays par lui-

même, ou du moins le principe de *selfgovernment* fut foncièrement vicié par le principe de délégation. L'empire en vint au point de renouveler la fameuse fiction qui investissait les empereurs romains de la puissance tribunitienne. Le pouvoir établi se considéra comme dépositaire de tous les pouvoirs qui appartenaient originairement au peuple ; de sorte que l'excès de son autorité ne fut que la manifestation directe de la volonté populaire. Dès lors il ne fut plus question de la division des pouvoirs ; car le peuple ayant tout donné d'abord à une Assemblée, et ensuite à un homme, il ne pouvait sans contradiction investir une autorité quelconque du droit de lui faire opposition à lui-même. Il fut donc établi par la loi du 16 septembre 1807 que l'administration fixerait elle-même le taux de l'indemnité préalable; c'était ôter toute garantie aux citoyens. Le 8 mars 1810, cette attribution fut transportée à l'autorité judiciaire, évidemment plus indépendante que l'administration. Ce fut un progrès considérable, quoique insuffisant.

Aujourd'hui, en vertu de la loi du 3 mai 1841, l'indemnité est fixée par un jury constitué à la manière américaine, et présidé par un magistrat: excellente institution, qui devrait être généralisée, et qui porterait nécessairement les plus heureux fruits dans la distribution de la justice civile. Malheureusement, si le mode de fixation de l'indemnité est rassurant pour les intérêts privés, il n'en est pas de même de la déclaration d'utilité publique. Cette déclaration, aux termes de la loi de 1841, article 2, peut être faite ou par une loi ou par une ordonnance royale. Pourquoi par ordonnance? la loi était nécessaire dans tous les cas; et même puisqu'il y avait alors deux chambres il aurait fallu prescrire, comme pour les lois d'impôt, que la Chambre des députés la voterait la première. Le même article 2 attribue au préfet le droit de désigner les localités ou territoires sur lesquels les travaux doivent avoir lieu, lorsque cette désignation ne résulte pas de la loi ou de l'ordon-

nance royale, et celui de déterminer les propriétés particulières auxquelles l'expropriation est applicable. Cette faculté de désignation abandonnée à un seul magistrat de l'ordre administratif est exorbitante. On aurait dû régler que le plan parcellaire de toutes les propriétés à exproprier serait annexé à la loi. Supposez un Louis XIV, et la construction de l'aqueduc de Maintenon, destiné à alimenter le service des eaux pour l'embellissement du parc de Versailles, sera déclaré d'utilité publique. Supposez un Louvois; et si les ennemis du ministre ont des propriétés voisines de l'aqueduc, elles seront comprises dans l'alignement. Ces grands intérêts peuvent dépendre de la décision d'un commis. Dans cette question vitale pour la société, on ne conçoit pas tant d'arbitraire. Il fallait la loi partout, et le jury civil. Que le principe de la déclaration d'utilité publique par ordonnance soit admis, que le pouvoir soit irresponsable, et la propriété privée ne dépendra plus que d'un caprice. Ces considérations ont d'autant plus d'importance, que les grandes entreprises d'un intérêt général seront toujours populaires. Elles sentent l'aventure ; on voit les résultats, on en jouit ; on ne voit pas le principe de la propriété ébranlé [1].

Nous signalerons en passant divers cas spéciaux d'expropriation qui portent leur commentaire avec eux ; la loi

1. Le décret de 1852 (26 mars), relatif aux rues de Paris, a autorisé l'administration à comprendre dans l'expropriation la totalité des immeubles atteints, lorsqu'elle jugera que les parties restantes ne sont pas d'une étendue ou d'une forme qui permettent d'y élever des constructions salubres. Les parcelles de terrain, acquises en dehors des alignements et non susceptibles de recevoir des constructions salubres sont réunies aux propriétés contiguës, soit à l'amiable, soit par l'expropriation de ces propriétés. Un règlement du 27 décembre 1858 dispose que si les propriétaires, ainsi dépossédés, font opposition sur le procès-verbal d'enquête, l'expropriation ne pourra être autorisée que par un décret rendu en Conseil d'État : expression qui n'est jamais employée pour désigner le Conseil d'État jugeant au contentieux. Cette expropriation accessoire, comme on pourrait l'appeler, est donc prononcée par le pouvoir administratif, sans qu'aucun juge soit appelé à statuer sur les réclamations des opposants.

sur les alignements, sur les fortifications, sur les eaux et forêts, sur le salpêtre; la loi sanitaire, la loi sur les établissements insalubres, etc. [1].

Le propriétaire du sol n'est pas, comme le colon sur un domaine congéable, propriétaire seulement des superfices. Il est propriétaire du dessus et du dessous [2]. Il peut creuser comme il peut édifier, faire autant de caves qu'il lui plaît, des puits artésiens. Cependant, si une mine est découverte sur son terrain, il n'a pas le droit de l'exploiter. Il exploitera, contradiction assez frappante, une minière, une carrière, mais non pas une mine. Pour celle-ci l'État en fait directement concession à qui bon lui semble, en stipulant seulement au profit du propriétaire du sol une redevance dérisoire.

Un projet de loi soumis au conseil d'État, le 21 octobre 1808, reposait sur ce principe que la propriété des mines n'appartient à personne. C'était revenir à l'ancienne doctrine qui faisait de la propriété des mines un droit régalien. Ce fut l'empereur Napoléon qui combattit ce principe avec énergie comme contraire à la lettre et à l'esprit de l'article 552, et comme destructif du droit de propriété [3]. Il était en parlant ainsi dans le droit et dans la logique. Cependant, après avoir déclaré que, si l'on s'en tenait aux principes, le propriétaire du sol devait être propriétaire de la mine, et libre par conséquent de l'exploiter, il se rangea, par des considérations de nécessité publique, au régime consacré par la loi de 1810, c'est-à-dire, à la concession par l'État, avec stipulation de redevance au profit du propriétaire du sol.

Si l'on prend cette opinion de l'empereur comme la base de la loi, il en résulte qu'en théorie le propriétaire du sol est propriétaire de la mine; que l'État par des mo-

1. Voyez ci-après, chap. III, *De la liberté de l'atelier.*
2. Art. 552 du Code civil.
3. Locré, *Législ. civile*, t. IX, p. 160.

tifs analogues à ceux qui légitiment l'expropriation pour cause d'utilité publique, interdit au propriétaire l'usage de sa propriété, ou plutôt lui ôte sa propriété, soit pour la lui rendre sous forme de concession, soit pour la concéder à un tiers; et qu'enfin la redevance stipulée dans la loi, et réglée par l'acte de concession, tient lieu de l'indemnité préalable que la loi française regarde partout ailleurs comme la condition nécessaire de toute expropriation. Mais, en fait, la loi de 1810 est une violation formelle de l'article 552, une atteinte formelle au droit de propriété. L'analogie avec l'expropriation pour cause d'utilité publique n'existe que dans les motifs des deux lois; elle est nulle dans leur dispositif. La dépossession des mines est prononcée par la loi d'une manière générale, au lieu que l'expropriation est précédée d'une enquête, et ordonnée par une loi spéciale. La redevance ne peut être assimilée sous aucun point de vue à l'indemnité préalable. D'abord, elle n'est pas préalable; ensuite, elle est aléatorie en ce qu'elle dépend d'un travail auquel le propriétaire du sol demeure étranger; enfin, elle est fixée par le conseil d'État au début de l'exploitation, sans intervention du jury.

Il est vrai que si l'État dépossède le propriétaire du sol, il se montre dur à l'égard du concessionnaire, en lui interdisant de partager sa mine ou de la vendre par lots, en exigeant le dépôt préalable de tous ses plans, qui, après avoir reçu le visa de l'administration, ne peuvent plus être modifiés, en imposant l'obligation d'un directeur unique, en obligeant l'exploitation à fonctionner sans interruption, sans ralentissement, sous peine de déchéance [1]. Mais je n'ai pas à m'occuper ici de la législation particulière des mines, ni à rechercher si, tout en spoliant le propriétaire primitif, on n'a pas trouvé moyen de

1. Loi du 21 avril 1810; décret du 3 janvier 1813; loi du 27 avril 1838, instruction ministérielle du 20 décembre de la même année.

décourager les concessionnaires eux-mêmes [1]. Le seul point qui m'importe, c'est que malgré les réserves purement théoriques de l'empereur Napoléon, la loi de 1810 crée un nouveau genre d'expropriation pour cause d'utilité publique, une expropriation sans enquête, sans loi spéciale, sans jury, sans indemnité préalable, et sans indemnité suffisante [2].

Je conviens que le propriétaire du sol n'a pas su qu'il achetait une mine ; mais un objet que j'ai acheté ne cesse pas de m'appartenir lorsque sa valeur intrinsèque ou sa valeur relative est centuplée par des circonstances étrangères à mon activité et sans aucune impense de ma part. Il n'y a donc pas lieu à faire une exception spéciale à l'égard des mines, et à créer pour elles un principe, une théorie, un code, sans analogie avec le principe, la théorie et le code qui régissent toutes les autres propriétés.

On dit qu'au début de l'exploitation, la topographie de la mine étant inconnue, il serait impossible d'en attacher la propriété au domaine sur lequel elle a été découverte. Cette objection n'a aucune valeur ; il est facile de la résoudre en établissant que la propriété de la surface réglera la propriété de la mine, et en faisant arbitrer par les tribunaux la part afférente aux dépenses générales de l'exploitation. Une objection plus sérieuse, et celle évidemment qui a dicté les dispositions de la loi, se tire de l'utilité générale, c'est-à-dire, du principe communiste. Il est certain que tout le pays est intéressé à l'extraction des minerais, et qu'il importe à l'État de ne pas devenir tributaire des étrangers pour des matières d'utilité première, par l'incurie, ou l'incapacité ou le dénûment des proprié-

1. En 1840, sur 736 mines concédées, 449 seulement étaient exploitées.

2. La loi belge du 2 mai 1837 a modifié la loi française dans l'intérêt des propriétaires de la surface en leur attribuant 1° une redevance fixe dont le minimum est de 25 centimes par hectolitre de superficie, 2° une redevance proportionnelle qui varie de un à trois sur le produit net de la mine arbitré annuellement par un comité d'évaluation.

taires sur le terrain desquels une mine a été reconnue. Mais je réponds à cette objection qu'elle nous ramène au cas de toutes les expropriations pour cause d'utilité publique. Je comprends parfaitement que si le propriétaire n'a pas la volonté d'exploiter sa mine, s'il n'a pas l'habileté ou les ressources nécessaires, l'État le fasse exproprier en vertu de la loi du 3 mai 1841, c'est-à-dire en l'indemnisant, et en observant toutes les formalités requises. Mais je ne vois pas la justice d'une expropriation sans indemnité, je n'en vois pas même le prétexte.

Il y a plus. En maintenant la propriété de la mine au propriétaire du sol, sauf les cas où il sera judiciairement évincé et équitablement désintéressé, on sauvegarde mieux l'intérêt public qu'en recourant au système des concessions. D'abord, le propriétaire, étant intéressé à des opérations qui peuvent augmenter considérablement sa fortune, se prêtera volontiers à toutes les recherches et à toutes les expériences nécessaires, tandis que sous le régime de la législation actuelle, la découverte d'une mine sur son terrain ne représente à ses yeux que des servitudes qu'il devra subir, des contestations probables avec le concessionnaire, la perte très-effective et très-mal compensée de la parcelle de terrain envahie par le puits et ses accessoires. Ensuite, quelles que soient l'impartialité d'un gouvernement et la probité de ses agents, on peut craindre que les concessions de mines ne soient pas toujours faites à titre gratuit. Mettons qu'elles le soient aujourd'hui, et qu'elles l'aient été sous les gouvernements précédents : on ne saurait conclure d'un fait à la perpétuité de ce fait. Le niveau de la morale publique peut s'abaisser. Un agent sans délicatesse peut se rencontrer dans les rangs de l'administration la plus scrupuleuse. Or, une concession est une immense faveur qui peut être payée, ou par des votes, ou argent comptant. Dans le premier cas, la mine devient entre les mains du gouvernement un moyen de corrup-

tion; dans le second, achetée par le concessionnaire, qui paye en outre une redevance au propriétaire du sol, elle devient une exploitation très-coûteuse, et il en résulte une élévation excessive du prix de revient et du prix de vente du minerai. Je ne parle pas de l'agiotage, qui a lieu presque toujours, et qui consume à l'avance le plus clair des bénéfices. Grâce à cette surcharge imposée au concessionnaire par la loi française, de deux mines que la nature aura faites égales, et qui seront placées l'une en France, l'autre en Angleterre, la plus riche en réalité sera la mine anglaise, parce qu'elle donnera plus de profit à ses propriétaires, et des minerais au public à meilleur marché.

En Angleterre, sauf une inutile exception relative aux mines d'or et d'argent, l'État n'a pas imaginé de se déclarer propriétaire des mines. Quand le propriétaire du domaine renonce à exploiter lui-même, il traite de gré à gré avec un entrepreneur. L'usage le plus général est un bail de quatre-vingt-dix ans, et une redevance de tant par tonne de minerai. Il est plus facile de conclure ce marché, qu'il ne l'est en France d'obtenir une concession. Voit-on que ce système si simple, et si conforme au respect dû à la propriété, diminue la richesse minérale de nos voisins ?

Ce que l'on pourrait faire de pis contre le propriétaire, avec quelque apparence de raison, ce serait de traiter la mine comme un trésor, et d'en donner la moitié à l'inventeur[1]. Mais ôter la mine à l'inventeur et au propriétaire, pour la donner, presque sans partage, à l'État, cela ne me paraît ni juste ni habile; et j'oserais dire qu'en ce point, nos lois sont ouvertement et absolument communistes.

Voici un autre cas, que l'on pourrait appeler une expropriation tacite. La propriété littéraire (dans laquelle

1. Code civil, art. 716.

il faut comprendre la propriété artistique, et même, pour les traits les plus généraux, la proprié industrielle) était à peine reconnue par l'ancienne législation française. Il y avait même dans les mœurs une sorte de préjugé contre elle, comme nous le voyons par ces vers de Boileau :

Je sais qu'un noble esprit peut sans honte et sans crime
Tirer de ses écrits un tribut légitime.

Des règlements assez précis déterminaient les droits perpétuels des auteurs dramatiques et de leurs descendants sur la représentation des pièces de théâtre[1], avec cette restriction que quand les cinq premières représentations n'avaient pas atteint un minimum fixé par les statuts particuliers de chaque théâtre, la pièce tombait dans le domaine public, et pouvait être reprise par les comédiens, sans que l'auteur eût aucun droit à revendiquer[2]. Or il y a de fréquents exemples d'une pièce tombée dans sa nouveauté, et qui obtient plus tard un succès de vogue. Les livres étaient plus maltraités. L'auteur ou l'éditeur obtenait un *privilége* qui lui permettait de risquer les frais de l'édition ; ce privilége pouvait être renouvelé[3] : il l'était plus facilement quand l'auteur exploitait lui-même son ouvrage, parce qu'on disait qu'il avait droit à être récom-

1. Ces droits étaient du neuvième de la recette pour une pièce en cinq actes, tant qu'elle était jouée sans interruption. Ils étaient moins élevés pour les reprises.

2. En 1778, les héritiers de Racine plaidaient contre les comédiens pour les droits d'auteur sur les représentations d'*Athalie*, « cette pièce, disait la requête, n'étant jamais tombée dans la règle. » La famille de Racine était alors établie à Cadix, où elle avait été ruinée par des banqueroutes.

3. Il pouvait aussi être révoqué. Le privilége accordé au *Triomphe du nouveau monde*, par le P. Brun, de l'Oratoire, fut révoqué en 1786, pour plusieurs motifs énoncés dans l'arrêté, et entre autres parce que le P. Brun n'avait pas donné son véritable nom, et s'était fait appeler Le Roux.

pensé, tandis qu'il suffisait qu'un éditeur fût garanti de ses avances. Ce mot de récompense, qui revient sans cesse dans le préambule des édits, éloigne toute idée de propriété. On croit que l'établissement du privilége en matière de librairie remonte au roi Louis XII et à l'année 1507. Privilége en 1507 pour les épîtres de saint Paul, traduites et annotées ; en 1508, pour les ouvrages de saint Bruno; en 1509, pour l'impression du *Major in Sententias;* en 1511, pour la chronique de Sigisbert; en 1518, pour les œuvres d'Ange Politien. Érasme fut, dit-on, le premier auteur qui demanda un privilége pour ses propres livres, et il le demanda (en 1522) en faveur de son imprimeur Jean Froben. L'édit du 21 août 1686, et les arrêts du 2 octobre 1701 et du 13 août 1703, l'édit de 1723 qu'on appela longtemps le code de la librairie et qui était l'ouvrage du chancelier d'Aguesseau, contiennent une législation confuse, et dont le résultat le plus net est la négation du droit de propriété, puisque les dispositions même les plus favorables à l'auteur sont fondées sur le privilége qu'il a obtenu, et jamais sur le droit naturel que son travail lui a créé. Singulière société, dans laquelle un auteur pouvait obtenir par concession la propriété de son œuvre ! Un arrêt du parlement rendu sur la plainte des héritières de La Fontaine, et qui reconnaît leur droit sur les éditions des ouvrages de leur oncle, ne peut être invoqué comme la preuve d'une reconnaissance de la propriété littéraire, car l'arrêt est fondé au contraire sur ce que le privilége original n'était pas caduc. Le nombre et l'importance des auteurs s'accroissent au dix-huitième siècle, la législation leur devint plus favorable en fait, mais non en principe. Le 30 août 1777, parurent six nouveaux arrêts du conseil sur la librairie, dont le plus important, le quatrième, avait pour but d'accorder aux auteurs et à leurs héritiers la jouissance de leur privilége, quand ils exploitaient ce privilége eux-mêmes, et de rendre cette jouissance viagère, quand le privilége était rétrocédé à un libraire.

Quant aux priviléges accordés directement aux imprimeurs moyennant finance, la durée en était limitée à dix ans. Les arrêts contenaient en outre des dispositions fiscales très-onéreuses pour la librairie, et qui donnèrent lieu à d'interminables procès[1]. C'est dans le cours de ces débats que l'avocat général Séguier émit l'idée de faire acheter tous les manuscrits par le gouvernement, qui traiterait ensuite directement avec les libraires[2]. En attendant cette application en grand du communisme aux œuvres de la pensée, le système du privilége fut maintenu jusqu'à la Révolution; et les libraires étrangers s'en autorisaient pour faire de la contrefaçon. « En effet, disaient-ils, nous ne connaissons pas ici vos priviléges; vos priviléges ne sont que pour la France[3]. » Ils avaient, à mon avis, parfaitement raison, et rien ne démontre mieux la fausseté d'une doctrine qui transforme un droit naturel en faveur limitée et arbitraire. Turgot, qui avait en tout l'instinct de la liberté, fut un des premiers à réclamer l'établissement de la propriété littéraire. La Convention la reconnut par une loi. Lakanal fit le rapport au nom du comité d'instruction publique. « De toutes les propriétés, dit-il, la moins susceptible de contestation, celle dont l'accroissement ne peut ni blesser l'égalité républicaine, ni donner d'ombrage à la liberté, c'est sans contredit celle des productions du génie; et si quelque chose doit étonner, c'est qu'une aussi grande Révolution que la nôtre ait été nécessaire pour nous ramener, sur ce point comme sur tant d'autres, aux simples éléments de la justice la plus commune[4]. » La loi si pompeusement annoncée limitait à une

1. Voici les principales taxes établies par les arrêts du 30 août. Pour un tirage à 1500 exemplaires d'un vol. in-fol., 240 fr.; d'un in-4, 120 fr.; d'un in-8, 60 fr.; d'un in-12, 30 fr.; d'un in-16, 15 fr.

2. Séance du parlement du 10 août 1779.

3. Cf. *Lettre* de J. J. Rousseau à Malesherbes, éd. Lahure, t. VII, p. 151.

4. Séance du 19 juillet 1793.

durée de dix ans au delà de la mort de l'auteur le droit de ses héritiers ou cessionnaires. On fit un pas de plus en 1810[1], en accordant un droit viager à la veuve dont les conventions matrimoniales le comportent, et aux enfants pendant vingt ans. En 1852, ce droit fut porté à trente ans, pour les enfants seulement. Après la mort de la veuve et l'expiration des trente années, l'ouvrage tombait dans le domaine public. Enfin, en 1866, les droits des auteurs, compositeurs ou artistes ont été fixés à une durée de cinquante ans, à partir du décès de l'auteur, quelle que soit d'ailleurs la nature des héritiers ou ayants cause. C'est un progrès considérable : 1° parce que la durée des droits est plus étendue ; 2° parce qu'elle est fixe, et ne dépend plus de l'état civil de l'auteur ; 3° parce qu'elle s'étend non-seulement aux enfants, mais aux héritiers collatéraux, et en général à tous les ayants cause. Elle permet donc à l'auteur de vendre et de léguer. En un mot, elle le rend maître de son œuvre, et par conséquent de son nom et de son honneur, pour une période de cinquante ans au delà de sa vie[2].

Telle étant la situation de la propriété littéraire il n'y a peut-être pas lieu de regretter qu'on ait cessé de donner ce titre ambitieux aux droits temporaires accordés aux auteurs par notre législation. En effet, plusieurs de nos lois, telles que la loi sur les mines, la loi d'expropriation pour cause d'utilité publique, etc., limitent la propriété individuelle dans des vues d'intérêt général ; mais en la limitant elles la consacrent, puisque l'expropriation ellemême n'est au fond qu'une mutation, et que le propriétaire dépossédé reçoit sous une autre forme, l'équivalent de ce qu'il perd. La propriété littéraire est la

1. Loi du 5 février 1810.

2. Voir les éloquents discours prononcés en faveur de la propriété littéraire, par MM. Marie, Eugène Pelletan, Nogent-Saint-Laurens, au Corps législatif, et par MM. Sainte-Beuve et Lebrun au Sénat.

seule dont la loi prononce l'extinction sans indemnité, après une durée déterminée. Cet exemple est dangereux; c'est un pont tout préparé pour le communisme. Ceux qui viendront nous demander de rendre toute propriété viagère ou temporaire, trouveront des arguments dans nos propres lois, et n'auront qu'à généraliser la législation de la propriété littéraire et industrielle.

Pourquoi cette imprudente et illogique exception ? Le droit du propriétaire est-il moins évident ? L'intérêt de la communauté est-il plus pressant ?

J'inclinerais à croire que s'il y a des propriétés plus sacrées les unes que les autres, la propriété intellectuelle, la seule qui soit sacrifiée, est au contraire celle qui devrait passer la première. En effet, sur quels arguments repose la propriété en général ? Il n'y en a que trois : les intérêts de l'ordre, ceux de la liberté, et les droits de l'ouvrier sur son œuvre. De ces trois arguments, le dernier est évidemment le plus fort, puisqu'il est le fondement du droit naturel, supérieur et antérieur aux nécessités sociales. C'est d'ailleurs le seul argument qui puisse servir dans les occasions solennelles où ceux qui souffrent viennent réclamer leur place au soleil. On ne serait pas bien venu à vanter l'ordre établi, à des hommes que la société repousse au dernier rang, ni à leur montrer les avantages d'une liberté que la misère rend pour eux illusoire. La seule chose qu'ils puissent comprendre, c'est que chacun doit être rémunéré suivant ses mérites, qu'il est juste de récompenser la vertu et de punir le crime, et juste par conséquent de laisser à l'ouvrier le produit de son travail. Vous viendrez invoquer ce principe quand il s'agira d'un champ de blé, parce que cette propriété transmise de main en main a été originairement créée par le premier qui creusa un sillon, et en même temps, à la même heure, vous refuserez de reconnaître les droits de Voltaire sur la *Henriade ?* C'est

se jouer du sens commun et de la logique, et mettre la propriété au hasard. En oubliant à ce point l'inviolabilité des principes, on se condamne à ne plus invoquer que la force.

On essaye de dire que l'auteur n'est pas réellement auteur, parce qu'il se sert des travaux de ses devanciers, des idées courantes dans la société où il vit, et des tableaux que cette même société ou la nature lui offrent. Il est vrai que Molière n'a pas inventé Tartuffe; il l'a copié quelque part, et il n'en est pas moins Molière. Il a vu des hommes, il a créé un idéal. J'en dis autant des descriptions de la nature dans Homère, et des tableaux de Raphaël. Cette honteuse objection ne va à rien moins qu'à nier le génie après l'avoir dépouillé. Elle nous mènerait loin, si nous l'appliquions, par de justes représailles, aux autres genres de propriété. Est-ce que le laboureur ne se sert pas de la terre commune? Où prend-il sa graine, sa charrue, sa méthode? Il n'a à lui que la dépense de force qu'il a faite. Je demande qui a le plus travaillé, et qui a dépensé le plus de force et la plus grande force, du premier laboureur venu ou de Montesquieu. Prenez garde que la valeur progressive des terrains est l'œuvre de la société, non celle du détenteur. J'achète une terre cent francs l'hectare; un an après, une voie ferrée la traverse; une ville s'élève à côté, un canal en baigne les bords; mon hectare de cent francs en vaut mille: viendra-t-on me dire : « Vous en jouirez pendant trente ans? » Ou bien, ma propriété restant telle qu'elle était quand je l'ai achetée, c'est la législation qui change. J'avais acheté une propriété précaire, j'ai une propriété solide, dont la valeur est décuplée. Je profite du travail commun : en suis-je moins propriétaire? Je soutiens que si la propriété est fondée sur le travail, il n'y en a pas de plus respectable et de plus inattaquable que la propriété intellectuelle.

Mais peut-être le besoin de la société est-il si pressant,

qu'il nous oblige à passer par-dessus toutes les considérations de droit personnel, et à consacrer une injustice les yeux ouverts? La thèse des adversaires de la propriété littéraire n'est pas plus défendable de ce côté que de l'autre. J'omets même de montrer à quel point elle est dangereuse, et quel parti en pourraient tirer les communistes.

On dit que l'humanité a besoin des idées.

Je réponds qu'il ne faut pas faire de spiritualisme mal à propos; que l'humanité a besoin des idées, sans doute, mais qu'elle a aussi besoin de pain. Quand la société aura exproprié Rossini sans indemnité, sous prétexte qu'elle a besoin des idées, et apparemment aussi des chansons, je ne sais pas, pour moi, ce qu'elle pourra dire à ceux qui lui demanderont le partage de la terre.

Je réponds que cette fameuse objection sur la propriété des idées n'est pas autre chose qu'un malentendu. Quand Descartes publie le *Discours de la méthode*, ce n'est pas apparemment pour que personne, excepté lui, ne puisse se servir du doute méthodique. Les auteurs ne prennent pas de brevets pour défendre à d'autres auteurs de développer leurs idées : au contraire, leur vœu le plus ardent est de voir leur doctrine se répandre, susciter des disciples et des controverses, passer rapidement dans les convictions et dans le patrimoine commun de l'humanité. Que Mersenne, Clerselier, Rohaut, Malebranche, Leibnitz s'emparent de l'idée de Descartes et la reproduisent sous mille formes, c'est leur droit; mais qu'un libraire ne s'enrichisse pas en publiant, sans l'aveu de l'auteur, le texte du *Discours de la méthode*. Rien n'est donc moins fondé que ces alarmes sur la propriété des idées. Il est triste d'être obligé, pour défendre une mauvaise cause, de descendre à une confusion si déplorable. Nous donnons l'idée, nous ne réservons que le livre; nous repoussons les contrefacteurs, mais nous appelons les disciples.

Je réponds encore qu'il n'est pas même vrai que les livres se vendront plus cher et se répandront moins quand la propriété littéraire sera reconnue : bien peu de livres vivront encore quand les droits aujourd'hui concédés à leurs auteurs seront éteints; la faible redevance exigée par la famille diminuera les bénéfices de l'éditeur sans rien coûter au public : il suffit, pour s'en convaincre, de jeter les yeux sur les catalogues des éditeurs, où des ouvrages contemporains sont tarifés à des prix qui sont le dernier degré du bon marché. C'est se moquer que de supprimer la propriété littéraire, sur l'espérance problématique de payer deux ou trois centimes de moins le volume de Racine, qu'on ne paye aujourd'hui que trente sous. On ne parviendra jamais à faire de ces trois centimes un argument digne de l'attention des esprits sérieux, ni à montrer que leur suppression importe aux progrès des lettres. La seule chose qui importe, c'est que le public ait entre les mains des éditions correctes; et le moyen d'en avoir, ce n'est pas d'émanciper la spéculation, c'est de garantir la propriété.

Mais, dit-on, si l'héritier d'un auteur est propriétaire du livre, il pourra le brûler ? Si cette crainte suffit pour supprimer une propriété, que l'on confisque à l'instant tous les tableaux de Raphaël, qu'on mette la main, dans les ateliers, sur les chefs-d'œuvre des artistes, qu'on réimprime du vivant de l'auteur une œuvre dont il rougit, et qu'il a condamnée. La mesure est cent fois plus urgente pour un tableau que pour un livre; car il est facile de livrer un tableau aux flammes, tandis que les livres brûlés renaissent de leurs cendres. Il n'y a pas de bibliothèque au monde capable de contenir tous les livres brûlés par arrêts du seul parlement de Paris. Ne dirait-on pas, à voir ces alarmes, que la propriété est, de sa nature, essentiellement destructive; et qu'un livre, un monument, un édifice est gravement compromis, dès qu'il a un propriétaire? On avait cru jusqu'ici que le contraire était le vrai, et

qu'il n'y avait pas de principe plus conservateur que l'intérêt personnel.

Enfin une dernière objection, qu'on regarde comme triomphante, se tire de la malice des gouvernements, qui ne manqueront pas d'acheter les chefs-d'œuvre, pour avoir le droit de les brûler. Je ne saurais entrer dans ces frayeurs, car je ne saurais comprendre comment un livre a besoin d'avoir un propriétaire, pour être brûlé. A l'heure qu'il est, tout gouvernement despotique est maître de brûler un chef-d'œuvre, quoique la propriété ne soit pas constituée. Seulement, aujourd'hui, en la brûlant, il ne violerait que les droits de la pensée, tandis que si la propriété littéraire était reconnue, il violerait à la fois les droits de la pensée, ceux du propriétaire, et ceux de la propriété. Je conclus que la propriété littéraire n'est ni moins sacrée, ni plus dangereuse que toutes les autres; que la législation à laquelle elle est soumise est une injustice et une anomalie, et qu'on n'allègue pour justifier cette anomalie, ni une raison, ni même un prétexte.

C'est pourtant le génie que l'on maltraite ainsi, c'est le génie que l'on déshérite. On donne avec ces cinquante ans, avec ces trente ans, une prime à la médiocrité. Les contemporains se jettent sur un mauvais roman qui amuse leurs loisirs, flatte leurs passions, réussit par le scandale, tandis qu'il n'a fallu rien moins que l'intervention de l'État pour rendre possible une édition de Laplace. Les grandes œuvres ne sont pas celles dont on débite vingt mille exemplaires le premier jour, mais celles qui, manquant peut-être de lecteurs les premières années, difficilement acceptées par un éditeur sérieux qui n'a pas le temps d'attendre les progrès de l'esprit public, connues et appréciées à leur naissance par l'élite des penseurs, seront encore dans cent ans, dans mille ans, la nourriture des forts. Cette expropriation injuste, inutile, peut-être préjudiciable aux intérêts généraux, passe par-dessus la

foule des écrivains pour aller frapper, par une bizarre exception, les Newton et les Laplace.

On rapproche quelquefois par une affinité assez naturelle la question des brevets d'invention et celle de la propriété littéraire. Il y a pourtant une différence essentielle entre la propriété d'une idée, et celle d'une expression. L'auteur de l'*Iliade* n'est pas propriétaire de la guerre de Troie, ni Bacon de la méthode expérimentale, ni Descartes du *Cogito, ergo sum*. Tout le monde peut faire une madone après Raphël; la propriété de Raphaël ne va pas au delà de la madone qu'il a faite. Loin d'arrêter l'élan de la pensée, les livres suscitent les livres, un chef d'école traîne à sa suite tout un bataillon de disciples et de travailleurs. A peine a-t-il émis une idée, qu'amis et ennemis s'en emparent, vivent par elle, la critiquent, l'exploitent, la fécondent. C'est pour l'esprit humain un redoublement durable de puissance et d'activité. C'est un accroissement de son avoir, puisqu'il a immédiatement la jouissance de l'œuvre, et la propriété de l'idée.

Le brevet d'invention est vraiment tout autre chose. Il consacre au profit de l'inventeur non la propriété des œuvres, mais la propriété du principe générateur de ces œuvres. Il est bien réellement la confiscation temporaire d'une idée. Loin de désirer des disciples, comme le savant, l'inventeur les proscrit, ou du moins les ajourne. Le monopole qu'on lui accorde s'étendant au delà de ses produits directs, n'est plus fondé sur le principe de la propriété, mais sur la nécessité de récompenser et d'encourager l'esprit de découverte. La société a un double intérêt, celui de jouir des découvertes anciennes, celui de susciter des découvertes nouvelles; elle sacrifie pour un temps le premier de ces intérêts au second. L'existence des brevets entraîne pour le public l'élévation considérable d'un produit pendant quinze ans; pour les inventeurs, une sorte de chômage, car à quoi bon chercher

quand la place est prise ? Les brevets n'en sont pas moins nécessaires, et par conséquent légitimes, puisque sans eux, l'idée mourrait à mesure et ne trouverait pas les capitaux nécessaires à la mise en œuvre. Il est fâcheux que ce droit privatif d'exploitation se vende, et qu'après avoir trouvé une idée on soit forcé d'acheter, pour cent francs par an, le droit de s'en servir tout seul pendant quinze ans. Il est fâcheux aussi que cette contribution doive se payer en une fois par chaque annuité, et au terme fatal sous peine de déchéance, au lieu d'être régie par les lois générales en matière d'impôts directs, c'est-à-dire d'être payable par douzième, ce qui donnerait plus de facilités aux inventeurs pauvres, et ferait dépendre la déchéance, ou d'une déclaration volontaire, ou d'une insolvabilité constatée[1]. Une loi actuellement discutée[2] réduit les annuités à vingt francs au lieu de cent, et pour éviter aux brevetés les procès ruineux auxquels ils sont exposés (car les procès ne décident jamais qu'entre les parties appelées, et il peut y avoir autant de procès que de concurrents), elle crée aux inventeurs un droit nouveau, celui de faire valider leurs brevets par les tribunaux, après publicité, et débats contradictoires s'il y a opposition. Mais cette organisation a des inconvénients nombreux : 1° pour les brevetés : la validation du brevet ne coûtera guère moins de mille écus ; 2° pour l'industrie : la validation découragera l'esprit d'entreprise pendant la durée du brevet ; 3° pour la justice : la validation aura lieu la plupart du temps sans contradiction et par conséquent sans compétence ; 4° pour l'égalité : cette nouvelle organisation rendra les brevets à vingt francs non validés, à peu près nuls ; d'où il suit qu'au lieu de donner un privilége aux inventeurs, on en aura donné un aux

1. Cf. les articles de M. Victor Bois, dans l'*Estafette*, mars et avril 1858.
2. Ceci était écrit en octobre 1858. On comprend du reste que c'est le brevet qui importe, et non le taux du brevet.

écus. Évidemment la solution de la question n'est pas encore trouvée. Ces difficultés d'une question très-différente, quoique voisine, ne doivent pas peser sur la propriété littéraire, dont l'organisation est urgente et facile.

Les lois sur l'usure, sur les associations des capitaux et quelques autres lois de cette nature, qui consacrent de véritables exceptions au droit de propriété en paralysant dans une certaine mesure la libre disposition des biens, se rattachent plus intimement à la question de la liberté du travail[1]. Mais l'assistance publique soulève une question d'une gravité particulière.

4. Du paupérisme.

L'assistance publique est alimentée par des dons et legs, et par l'impôt, — principalement par l'impôt.

D'après l'Assemblée constituante[2], l'impôt a pour but l'entretien de la force publique et les dépenses d'administration.

Puisque les hommes s'associent pour former des États, il est clair que ces vastes associations ne peuvent pas ne pas entraîner des dépenses. Il faut à cette association des gérants, des arbitres; il lui faut des soldats, chargés au dedans de prêter main-forte à la loi, au dehors de résister aux agressions. De là, deux sortes de dépenses nécessaires, et par conséquent légitimes; les dépenses de l'administration, qui comprennent celles de la justice, et les dépenses de l'armée. L'État inscrit aussi dans son budget les dépenses d'utilité publique, et cela se comprend toutes les fois que l'utilité est certaine, l'initiative privée impuissante, et le consentement des associés régulièrement

1. Voy. ci-après le chapitre III : *La liberté de l'atelier.* Voir aussi mon ouvrage intitulé *Le Travail ;* 1 vol. in-8°. Paris, 1866.

2. *Déclaration des droits*, art. 13.

obtenu. Si l'association était purement commerciale, économique, il faudrait s'en tenir là, mais nous l'avons vu, elle est aussi, et surtout, morale; il faut donc que l'État considère, dans ses entreprises, autre chose que l'utilité, ou, si l'on veut, il faut qu'il mette au premier rang des dépenses utiles celles qui ne sont utiles qu'à l'âme, celles qui expriment, consacrent, rappellent les idées religieuses, celles qui répandent la science ou contribuent à la développer, les beaux-arts, les monuments de l'histoire nationale. Il faut qu'à l'exemple du père de famille, il soit jaloux de l'honneur de son nom, qui est le patrimoine commun, et qu'il sache, au besoin, sacrifier de la richesse et même du sang, pour conserver ou accroître la gloire du pays.

Jusque-là toutes les dépenses sont faites en commun dans l'intérêt commun; si l'on inscrit l'assistance publique au budget, il va y avoir un nouvel ordre de dépenses, qui cette fois seront faites en commun dans l'intérêt de quelques-uns. Tant que l'impôt a pour caractère d'exiger du propriétaire une partie de sa chose, à condition de lui en rendre l'équivalent en sécurité, en protection, par un service public, il ne diminue pas à proprement parler la propriété, et se borne à en réglementer sur un point l'exercice; mais dès qu'il s'agit d'ôter au propriétaire une partie de son avoir qui ne lui revient sous aucune forme, et que l'État lui prend pour la distribuer à d'autres, l'impôt est un prélèvement sur le fonds même de la propriété. L'argent que je livre n'est plus un échange; ce n'est plus le prix d'un achat: c'est un don; seulement, c'est un don fait par l'État avec l'argent qui m'appartient.

Sans doute, il faut tenir compte de la manière dont l'impôt est décrété, réparti, recouvré, employé: et quand les contribuables sont représentés par des députés librement élus, qui fixent librement la quotité et l'assiette de l'impôt, qui contrôlent sans entrave la perception et l'emploi des deniers publics, on peut dire que le consen-

tement de tous les membres de la société est présumé; mais il est vrai aussi que ce consentement est d'autant plus certain que la dépense est plus indispensable; plus certain pour les dépenses de stricte nécessité que pour les dépenses d'utilité commune et plus certain pour les dépenses d'utilité commune que pour les dépenses qui, faites par tous, ne profitent qu'à quelques-uns. Nous pouvons en conclure sur-le-champ, entre autres conséquences, qu'il y a violation du principe de la propriété toutes les fois qu'une représentation nationale complète et directe n'intervient pas avec une autorité décisive dans la fixation de l'impôt et la réglementation des dépenses; et que cette intervention, nécessaire dans tous les cas, le devient de plus en plus, à mesure qu'il s'agit de nécessité, d'utilité ou de générosité.

Ce mot de générosité, que j'emploie à dessein, est-il juste? Il l'est évidemment, si la propriété est un droit naturel, et non pas seulement un établissement politique. En termes généraux, les sacrifices de tous, faits dans l'intérêt de quelques-uns, sont un acte de générosité; ils ont les caractères du don. Lorsqu'il y a quelque part une inondation, et que l'État prend des millions dans le trésor commun pour les distribuer en secours aux familles des inondés, il fait un acte de générosité que tout le monde approuve. Si plus tard il exécute de grands travaux pour prévenir le retour des inondations, ce n'est plus de la générosité, parce que l'exécution des travaux publics, partout où ils sont nécessaires, rentre dans les prévisions normales du budget. Il faut employer le mot de générosité pour appeler les choses par leur nom; mais il ne faut pas que ce mot nous trompe sur les devoirs de l'État et sur les droits du citoyen.

L'État, dans certains cas que nous énumérerons, doit véritablement l'assistance par un devoir de stricte justice. C'est quand il s'agit, ou d'un malheur qu'il a causé, ou d'une question de vie ou de mort, car la solidarité humaine

ne permet pas que les hommes assemblés laissent périr un d'entre eux faute de pain ou de secours. La société serait coupable de s'abstenir en présence du droit de vivre, qui appartient essentiellement à toute créature, et qu'elle reconnait elle-même quand elle punit le témoin d'un accident qui ne porte pas secours à la victime[1]. En dehors de cette responsabilité et de cette nécessité, personne n'a de droits à exercer contre l'État; mais l'État, comme personne morale, a encore des devoirs à remplir.

D'abord, des devoirs de prudence, car il est de son intérêt de n'avoir pas dans son sein une classe d'hommes désespérés. Envisagée dans ce sens, la taxe des pauvres est une espèce de *black-mail;* elle échappe à l'assistance publique pour rentrer dans les mesures de prévoyance et de police. L'État a, en outre, des devoirs de générosité, de charité. Il est soumis, comme moi, à la loi morale, et sous les mêmes conditions que moi. La loi écrite ne m'oblige pas à donner, parce qu'aucun autre que moi n'ayant de droits sur ce que je possède, elle ne pourrait frapper mon abstention d'aucune peine. Or, il n'y a pas de loi écrite qui n'ait une sanction. Mais la loi morale me fait un devoir de prendre une part de mon superflu pour le donner à ceux qui manquent du nécessaire, quoiqu'elle ne crée en aucune façon un droit de l'indigence sur une part de mon superflu. Il en est de même pour l'État : il est obligé de donner, et les citoyens n'ont pas le droit de l'y contraindre. Voilà la règle générale, que nous éclaircirons par quelques exmples.

Si l'État, par sa faute, ou par de mauvaises lois, ou par de bonnes lois qui n'ont pas pu prévoir tous les cas particuliers, devient lui-même la cause directe d'une misère imméritée, il a le devoir strict de la réparer, et celui qui souffre a un droit positif à être assisté. Le secours qu'il reçoit est plutôt encore une indemnité qu'un secours :

1. Code civil, art. 1382, 1383. Code pénal, art. 319.

telle est la pension accordée au soldat devenu infirme. Ici le droit est évident, écrit dans la loi. Mais une femme reste veuve avec une nombreuse famille, la conscription épargne le fils aîné, elle prend le cadet; le fils aîné ne suffit pas à nourrir sa mère, cinq ou six sœurs, un aïeul peut-être, et cette famille, qui aurait subsisté, tombe dans le besoin par l'absence du second fils : c'est un malheur que la loi sociale a créé; il est juste que le fonds social contribue à le diminuer. Ce droit, pour n'être écrit dans aucune loi, en est-il moins évident? C'est à l'assistance publique d'intervenir, non par générosité, mais par devoir. Il y aurait mille exemples analogues; ils seraient écrasants pour ceux qui regardent, partout et toujours, l'assistance comme surérogatoire. Dans les inondations, dont nous avons déjà parlé, l'État fait acte de générosité si l'irruption a été un de ces fléaux que la puissance humaine ne peut prévoir; mais si, par un barrage mal entendu, il a lui-même causé le désastre, ne doit-il pas indemniser tous ceux qui souffrent par sa faute? S'il a seulement à s'imputer de n'avoir pas pris les précautions qui devaient et pouvaient être prises, il ne doit pas d'indemnité peut-être, mais à coup sûr, il doit des secours.

Au contraire, quand l'État paye aux planteurs la rançon de leurs esclaves, ce n'est pas, quoi qu'on en dise, une indemnité qu'il leur doit, car l'homme ne peut pas être possédé; c'est un secours. Mais il le leur doit, puisqu'en tolérant et réglementant l'esclavage, il a lui-même contribué à tromper les propriétaires d'esclaves, et à les entretenir dans une fatale sécurité. Il devrait bien plus encore aux esclaves d'après les mêmes principes. Il n'est pas quitte envers eux en les affranchissant. Ces hommes qui ont été privés si longtemps, par son crime, de leurs droits naturels, et qui, enfin affranchis, ne savent pas user de leur liberté, ont droit à être éclairés, guidés, soutenus, comme des enfants qui font leurs premiers pas et attendent tout de leur père. On ne peut pas les aban-

donner à eux-mêmes comme des hommes faits, puisqu'ils n'ont pas appris à compter sur leur raison et sur leur activité.

Il est heureusement inutile à mon dessein d'épuiser la liste des malheureux qui souffrent par la faute des institutions sociales. Je ne suis pas de ceux qui pensent que tout est à refaire dans la société, et qui aiment, de parti pris, la philosophie et la politique de table rase; mais en respectant, au contraire, en aimant les grandes institutions fondamentales sur lesquelles la société repose, je pense qu'il y a de nombreuses, d'immenses réformes à faire ; qu'il y a, entre autres choses, à introduire la liberté dans le monde par la famille et la propriété, et non contre la famille et la propriété comme l'ont voulu des utopistes qui ne comprenaient évidemment ni la propriété, ni la liberté; et je pense surtout que, même dans une société bien faite, avec de bonnes lois, et avec la liberté, avec des hommes habitués à penser et à agir, il doit y avoir encore des victimes de l'organisation sociale, parce qu'il n'y a pas de loi générale sans exception, ni d'institution humaine sans défaut. Et je soutiens que, s'il est absurde d'argumenter des exceptions contre la loi, et de l'imperfection relative d'une organisation sociale contre la société, il est à peine moins odieux de rester indifférent aux blessés de la civilisation, à des malheurs que la loi, même juste, a pu causer injustement; de soutenir qu'on ne doit rien à ces victimes, même selon la justice, et que l'État peut passer outre sur leurs douleurs sans manquer à la mission qu'il tient de Dieu et des hommes. La société n'a pas de pires ennemis que ceux qui la défendent trop, et qui à force de la vouloir sans entrailles, la rendraient inique.

D'autres douleurs que la société ne peut pas s'imputer, mais qui tombent fatalement à sa charge, ce sont celles que notre faiblesse humaine comporte : l'enfance, la vieillesse, la maladie auxquelles la famille fait défaut, et que la grande famille doit recueillir. Nulle créature hu-

maine ne peut périr faute de pain ou de remède, sans que l'État soit coupable de sa mort. Quand il élève des asiles pour l'enfance, pour la vieillesse et pour les malades, il obéit simplement à l'une de ses obligations les plus étroites. Toute association a un double but : garantir et faire prospérer l'apport social ; sauvegarder chaque associé contre les sinistres. Cet enfant, sur le seuil de la vie, est abandonné par ses parents? A l'État de punir les coupables s'il y en a, et d'élever leur victime. Ce vieillard impotent n'a plus la force de gagner sa vie? C'est un ouvrier, qui a servi à son heure, et qui maintenant a le droit de se reposer. S'il reste à ses enfants un morceau de pain, qu'ils le partagent avec lui. S'il meurt le dernier des siens, c'est une épave de l'État : l'État n'est tenu qu'au nécessaire; cela seul est de justice, le reste est de générosité. Quand l'hospice est spacieux, les soins empressés, l'admission facile, c'est que l'État unissant la générosité à la justice, paye au delà de sa dette, semblable à un patron qui paye encore le vieil ouvrier épuisé à son service.

Où est jusqu'ici le contradicteur? Quelle est la doctrine religieuse, politique, sociale qui refuse d'élever des asiles, des hôpitaux et des hospices, et qui, en les élevant, ne croie pas accomplir un devoir? Si l'on dit que ces grands établissements ne sont pas assez nombreux, ou qu'ils sont mal administrés, et que la vie y est trop dure, ce sont là des questions de détail, dont je ne nie pas la gravité, mais qui ne touchent pas aux principes, à moins qu'on n'oublie l'origine et le caractère de la dette sociale, et qu'on ne réclame comme un droit du pauvre, non-seulement la subsistance, mais le bien-être. Tout ce qui est au delà de la subsistance, est de surérogation. L'État peut le donner; personne ne peut l'exiger de lui. Encore doit-il mettre une sage mesure dans sa munificence, et ne pas rendre l'abandon et l'isolement désirables, en faisant d'un hospice un palais. Même en matière d'assis-

tance, il ne doit pas se substituer à la famille; il ne doit que la remplacer quand elle fait défaut.

Je ne puis m'empêcher de toucher ici en passant la question de la charité légale et de la charité privée, quoiqu'elle sorte évidemment de mon sujet. Il va sans dire que la charité privée est un devoir moral, qu'il faut encourager par tous les moyens quand elle est intelligente, c'est-à-dire quand elle aide l'activité au lieu de la paralyser, ou quand elle ne secourt, par des aumônes, que les impuissants[1]. Il est presque également dangereux de faire de l'aumône une institution régulière, nourrice de la paresse et du vice, ou d'affaiblir le sentiment de la solidarité humaine. Gardons-nous de déshabituer les hommes de la générosité, de leur fournir un moyen de se décharger en une fois, par un léger sacrifice, de l'obligation d'être tous les jours humains et charitables. Le moraliste ne doit pas se lasser de répéter avec le poëte :

> Cur eget indignus quisquam, te divite?...
> Uni nimirum tibi rectæ semper erunt res[2]?

De bonnes lois d'abord, une bienfaisance régulière et éclairée ensuite; et aussi, dût-on se tromper, un peu de premier mouvement, un peu d'abandon. Gardons-nous de dépouiller les vertus de leur grâce. Il est bien de donner chaque année une somme pour les pauvres ; mais, si je tombe à côté de vous, et que je me casse la jambe, votre devoir est de me secourir, de me panser, quoique vous ayez fondé un hôpital. Il n'est pas bon pour les hommes de vivre sous le règne exclusif de l'abstraction. Celui qui ne sait pas pleurer n'est pas de ce monde. Je repousse, je l'avoue, du fond de ma conscience cette philanthropie si sage et si éclairée qui charge une administration d'avoir du cœur à sa place, et qui se croit quitte

1. Cf. Jules Simon, *Le Travail*, ch. v.
2. Horace, *Sat.*, liv. II, sat. II, v. 102 sqq.

envers l'humanité souffrante pour quelques sacs d'écus qu'elle lui donne sans la regarder.

Est-ce à dire qu'il faut s'en remettre aux efforts individuels et renoncer à l'assistance publique? Non, puisque l'État a aussi des devoirs, et puisque la charité privée est en effet mal réglée, insuffisante. Que l'État donne d'abord ce qu'il doit donner, et qu'il donne ensuite tout ce qu'il peut donner. Sachons seulement que cela ne nous dispense de rien[1].

L'État, dis-je; mais entre l'État et l'individu, il y a la commune. Voilà une des grandes occasions de la commune, un de ses grands rôles. Ce sera un noble spectacle quand il y aura entre toutes nos communes une émulation de bienfaisance, quand elles seront plus fières de leurs ouvroirs, de leurs hôpitaux, de leurs écoles que de leurs routes et de leurs monuments. Je ne puis oublier, je ne dois pas méconnaître que l'association privée commence à se réveiller en France. Qu'elle soit deux fois la bienvenue, si elle relève l'esprit public et si elle commence à le relever en répandant des bienfaits! En vérité, pourquoi tant d'inertie avec tant de misère? Pourquoi n'y a-t-il pas dans toutes les villes des associations rivales? La belle rivalité, que de lutter à qui donnera le plus! à qui se sacrifiera le plus! Où êtes-vous, jeunes gens? Et vous, femmes, que faites-vous de votre vie, et de votre cœur, et de vos larmes? Ah! nous nous défions trop de nous-mêmes, nous ne savons pas vouloir, nous n'avons pas l'habitude de nous associer, l'habitude d'agir. C'est cela qui nous manque, et non pas le cœur.

Au fond, les discussions passionnées qui s'élèvent si souvent contre l'ordre social ne roulent ni sur les malades ni sur les invalides. Il y aurait tout au plus là une question de degré; à quelque parti qu'on appartienne, on est toujours porté à rendre l'assistance efficace et géné-

1. Relisez le rapport de M. Thiers sur l'assistance publique.

reuse, et quand on se retient, c'est pour un motif d'équité et d'humanité, pour ne pas décourager les familles de l'accomplissement d'un devoir filial, ni les travailleurs de la prévoyance. La querelle roule en réalité sur la misère des hommes valides. Les réformateurs radicaux demandent pour eux, comme un droit, que l'État intervienne pour faciliter leur travail quand l'industrie privée leur en fournit, et pour leur procurer du travail dans les chômages. L'assistance publique peut-elle aller jusque-là? Le doit-elle? Voilà le véritable point du procès; sur tout le reste, on se mettrait d'accord.

Eh bien! l'État, à défaut de la famille, doit l'éducation primaire et l'apprentissage, c'est-à-dire ce qui met l'homme en possession de son activité, ce qui le rend capable de faire vraiment œuvre d'homme dans le monde. Une fois armé par ce premier secours, le combattant doit subir ses chances, et l'État n'a plus envers lui que de ces sortes de devoirs qui, n'étant pas de stricte justice, ne créent pas de droit. L'argent dont l'État dispose, il le prend dans la bourse de ceux qui possèdent, et ceux qui possèdent, possèdent par leur travail ou par le travail de leurs auteurs. Tant qu'il s'agit des victimes de l'ordre social, il y a une dette d'équité : l'État frappe un impôt sans hésitation; c'est juste, c'est nécessaire; quand il faut venir en aide aux impuissants et acquitter la charge commune de l'humanité, rien de plus clair encore, les valides payeront pour les invalides. Mais s'il est question de corriger les mauvaises chances de la fortune, ou même, comme dans un grand nombre de cas, de grever le travailleur et l'économe au profit de l'oisif et du négligent, la propriété privée reprend tous ses droits, et l'État ne peut plus lui forcer la main par l'impôt. C'est à lui de prendre, dans l'intérêt commun, des mesures qui préviendront les crises ou en répareront les désastres. S'il va jusqu'à distribuer des secours individuels, ou à créer du travail (un travail inutile) dans un but d'assistance,

il ne peut le faire que du consentement exprès des imposés, dans une mesure restreinte, pour ne pas donner une prime à la paresse et à l'inhabileté, et en conservant la liberté de son action vis-à-vis de ceux qu'il secourt, parce que le devoir qu'il accomplit est un devoir d'humanité, et non un devoir de justice.

Non-seulement la communauté ne doit rien à titre de dette aux valides que les chances du travail ont maltraités, ou qui ont succombé par leur propre faute, mais elle doit prendre garde de ne pas créer un mal général en guérissant des maux particuliers. C'est ce qui arriverait inévitablement, si les valides pouvaient compter sur d'amples secours, dès que la détresse viendrait les atteindre. Cette sécurité ôterait son aiguillon au travail; ce serait une prime assurée à la paresse : il serait déplorable d'avoir employé les ressources communes à un pareil résultat, d'avoir prélevé sur l'épargne, produit du travail, la solde et l'encouragement de l'oisiveté. Au moyen âge, les moines ouvraient les portes du couvent à certaines heures, et donnaient à tout venant de l'argent, des habits, de la nourriture; ils soulageaient bien des misères sans doute; ils en créaient peut-être autant qu'ils en soulageaient. La moitié de ces mendiants auraient pu labourer et féconder cette terre sur laquelle ils pesaient, grâce à cette distribution inintelligente des ressources communes. L'aumône donnée aux valides désintéresse le travail, et par conséquent le diminue; une aisance excessive donnée aux invalides et aux vieillards, décourage l'épargne, et nuit au sentiment de la famille. On s'en repose sur la société : sur la sportule, sur l'hôpital, sur le dépôt de mendicité, moitié hôpital moitié prison. Le vagabondage devient une condition sociale, avec son triste cortége d'impuissance et d'apathie. Si la bienfaisance privée est tenue de mesurer ses bienfaits, afin de les étendre; de guérir les maux inévitables, de manière à ne pas produire un mal moral par la guérison

d'une misère physique : combien ce devoir est encore plus sérieux pour l'assistance publique, qui distribue un argent prélevé sur les besoins de la communauté? Le devoir de donner n'est pas plus impérieux, que celui de donner à propos. On peut dire en maxime générale que si l'assistance publique agit de manière à faciliter le travail et l'épargne, elle diminue les misères privées et augmente la masse du travail commun; et que si elle agit de manière à faciliter l'oisiveté et l'incurie, elle crée plus de misères qu'elle n'en soulage, et diminue le travail commun et par conséquent le capital commun. Cette redoutable fonction sociale, selon la manière dont on la dirige, peut créer des ouvriers, de la richesse, de la liberté, — ou des mendiants et de l'esclavage. Il faut avoir des hôpitaux, mais surtout il ne faut jamais oublier qu'une école primaire, une école d'apprentissage, une caisse d'épargne, rendent plus de service qu'un hôpital. Les sectaires qui disputent le salaire du laborieux sous le prétexte que l'égalité des besoins crée l'égalité des droits, commettent un vrai sacrilége quand ils invoquent le nom du travail, dont ils sont les éternels ennemis.

Sans doute, il est profondément douloureux de penser que le luxe côtoie la misère. Chaque siècle apporte de nouveaux raffinements aux jouissances des riches; la misère se ressemble toujours à elle-même. Elle s'appelle le froid et la faim. En sortant d'une de ces caves où les villes manufacturières entassent des familles dans l'humidité et les ténèbres, non pour y vivre, mais pour y mourir lentement, si l'on entre dans un palais aux vastes et joyeuses fenêtres, aux tentures splendides, l'âme se sent plus oppressée de cette magnificence que de ce dénûment; elle ne peut voir sans effroi ces deux conséquences extrêmes du principe de la propriété ainsi rapprochées. C'est l'excuse des théoriciens qui ont pris à tâche d'ébranler cet éternel fondement des sociétés humaines, et c'est leur arme la plus redoutable. Ils n'ont

pas même besoin d'être éloquents pour nous troubler et nous faire frémir; une liste de chiffres leur suffit, la statistique d'une ville industrielle. Quand vous passez dans les rues de Manchester, approchez-vous du soupirail d'une cave, et voyez au fond toute cette famille épuisée et grelottante; ceux-là sont les heureux. Il y a derrière eux une autre cave, où pénètre à peine un rayon du jour; et une autre encore plus loin, ô mon Dieu, un cachot où l'on n'oserait pas jeter un assassin! Et pourtant ils travaillent! Et il y a des parcs de plaisance, en Angleterre, où l'immense ville de Manchester entrerait toute brandie avec ses usines et son peuple de travailleurs affamés! Ouvrez à Londres les tables de mortalité, et vous verrez qu'à White-Chapel, où grouille l'infime populace, la vie humaine a deux fois moins de durée que dans le quartier des lords! Quand on étale de pareils contrastes sous les yeux de ceux qui souffrent, on ne peut raisonnablement compter qu'ils resteront calmes, en pleine possession de leur jugement et de leur cœur. Tous les jours de la vie, on calomnie pour bien moins la Providence.

Mais il ne s'agit pas d'exciter les passions; il s'agit de savoir ce qui est vrai et ce qui est juste. Ces misères sont réelles, affreuses, redoutables; l'humanité, la prudence, commandent impérieusement d'y remédier; les riches n'ont pas de devoir plus pressant, l'État ne doit pas avoir de sollicitude plus ardente. S'il y a des hommes assez durs pour calomnier la misère, assez ignorants des conditions de la vie pour croire qu'on ne tombe jamais que par sa faute, assez rigoureux dans le maintien d'un droit impitoyable pour refuser à l'État le droit d'avoir des entrailles, ce n'est là, grâce à Dieu, qu'une minorité infime; la société entière repousse, condamne ces désolantes exagérations; elle se porte avec une ardeur chaque jour croissante vers toutes les améliorations que le cœur conseille et que la raison approuve. Elle perce des rues, elle assainit les ateliers et les logements, elle fonde des hos-

pices, elle ouvre des écoles et des asiles, elle distribue des outils, du crédit; elle couvre d'or toutes les listes de souscriptions que la bienfaisance lui présente. S'il y a plus encore à faire, comme je le crois, comme c'est ma foi, s'il reste à généraliser l'instruction, à faciliter l'apprentissage, à émanciper le travail de quelques prohibitions désormais inutiles et par conséquent injustes, la loi n'est pas immuable! Il n'y a que les principes fondamentaux de la société qui le soient. Il ne faut pas écraser un principe sous l'iniquité des applications qu'on en a faites. Aujourd'hui même, dans les États à esclaves, un planteur a des hommes dans ses troupeaux. Est-ce un argument contre la propriété? non; mais contre la loi, qui a étendu le droit de propriété à ce qui ne pouvait être vendu ni acheté sans sacrilége. Nous ne défendons pas toutes les lois; il y aura toujours parmi les hommes un pouvoir législatif, parce que les institutions auront toujours besoin d'être améliorées. Nous disons seulement que la propriété en elle-même, dans son essence, indépendamment des diverses législations, que la propriété transmissible est juste, équitable, nécessaire à la liberté, au travail; et nous en concluons que, quand l'État distribue sous le nom d'assistance l'argent de ceux qui possèdent à ceux qui ne possèdent pas, il fait un don, quoi qu'on en dise, et non une restitution. Nous opposons le droit du travailleur à ces réclamations passionnées, qui ne veulent voir dans la propriété qu'une usurpation, et dans l'État, que la force mise au service d'une spoliation, une féodalité nouvelle plus oppressive que l'ancienne.

C'est à ces prétentions folles que la raison répond avec assurance : Non, la propriété n'est pas une invention des législateurs. Les législateurs la consacrent et la garantissent; mais c'est la justice, c'est la nature qui la fonde. La propriété est le fruit légitime du travail; elle en est la représentation, l'expression; elle en est le stimulant, elle en est l'instrument nécessaire. C'est violer la justice éter-

nelle que de violer la propriété. C'est ôter à l'ouvrier son œuvre, au travailleur son salaire. C'est couper l'épi que le laboureur a semé, chasser l'architecte de la maison qu'il a construite; c'est arracher à l'orphelin les fruits de la sollicitude et de la tendresse paternelle. C'est outrager la liberté dans sa source, car c'est en arrêter le développement et en voler le produit. C'est mettre l'humanité au hasard entre l'état sauvage et le despotisme; en tous cas c'est la livrer pieds et poings liés à la force, car c'est faire du pouvoir central le maître de notre travail, de notre vie privée; c'est lui mettre dans la main le cerveau et le cœur de chaque homme. Le droit de propriété est trois fois sacré, trois fois inviolable, car il représente le travail, la liberté et la famille.

Vous ne nous opposez que l'égalité et la faim. La faim! c'est un argument cruel; nous verrons si vous avez seul le droit de vous en servir. L'égalité! c'est un grand mot, aussi grand que la liberté. L'égalité, cela ressemble à la justice! Mais voyons quelle est votre égalité. C'est l'égalité de Procuste. Une égalité mathématique, par conséquent oppressive, car elle est contre nature; l'égalité entre Newton et un idiot, entre un travailleur et un débauché, entre saint Vincent de Paul et un assassin[1]! Une égalité chimérique, car le courant de la vie la brisera en une heure. Vous aurez beau entasser les règlements, cadastrer la terre : votre dieu Terme ne tiendra ni devant l'inégalité du travail, ni devant l'inégalité de la population, ni devant l'inégalité des ressources du sol, ni devant l'inégalité des aptitudes, ni devant l'injustice ou l'incapacité de vos fonctionnaires.

La faim, dites-vous! mais est-ce que la faim va disparaître parce que vous aurez couvert la terre de fonctionnaires, et remplacé toutes les influences sociales par des

1. Ἐν δὲ ἰῇ τιμῇ ἠμὲν κακὸς ἠδὲ καὶ ἐσθλός.
(*Iliade*, chant IX, v. 319).

contre-maîtres? Est-ce que le lendemain de votre avénement nous n'aurons pas aussi nos dévorants et nos prolétaires à vous reprocher? Est-ce que la grande fabrique va mieux marcher, donner de meilleurs produits et plus nombreux, mieux en rapport avec le nombre et la distribution géographique des citoyens, quand le savant calculera, quand le forgeron forgera sous la direction d'un fonctionnaire; quand les produits s'entasseront dans les magasins dont un fonctionnaire aura la clef, quand le travailleur et l'enfant impuissant dépendront également des fonctionnaires, et viendront chaque jour leur demander, un règlement à la main, la pâture, le vêtement et l'abri? Est-ce que ce monopole (car il n'y a rien de nouveau sous le soleil, et les marais de l'Égypte et les déserts de la Turquie connaissent les résultats du communisme), est-ce que ce monopole a rendu les gouvernements de l'Asie enviables aux Européens? Croyez-vous de bonne foi remédier à l'impuissance du pouvoir central pour la direction du travail et pour la distribution des produits, en remplaçant le despotisme héréditaire par le despotisme élu? Et croyez-vous que la satisfaction intime d'avoir élu son maître empêche l'esclave d'avoir un maître, et le console de sa liberté et de sa dignité perdues?

Élection, que me veux-tu? Où est Babeuf, avec sa république des égaux? Que faites-vous, s'il y a élection et non tirage au sort, que faites-vous de l'égalité numérique? Vous combattez contre vos propres principes. Vous voulez l'égalité mathématique, et vous parlez d'élections. Vous voulez le bonheur et la dignité du travailleur, et vous lui ôtez la liberté. Vous voulez sa moralité, et vous supprimez la famille. Vous réclamez contre la violation des droits du travail, et vous n'êtes pas autre chose que la spoliation des fruits du travail érigée en principe. Vous écrivez sur votre drapeau : « Du travail et du pain! » Et si votre armée triomphait, il n'y aurait plus ni pain ni travail. Elle planterait ce drapeau sur un cimetière.

Pour nous, ce que nous demandons en défendant les droits de l'individu, la liberté individuelle, le travail individuel, ce que nous demandons, c'est la famille, c'est la sécurité du foyer, c'est le crédit, c'est la propriété solidement garantie, équitablement organisée; c'est une société qui aide l'homme, qui le secoure sans l'asservir. Le citoyen, pour nous, est l'homme qui ne relève que de Dieu pour l'avenir, de sa tête et de son bras pour le présent, et qui ne demande rien à l'État, qu'une impartiale justice.

Nous venons de montrer que la propriété doit être sacrée; nous allons montrer qu'elle doit être accessible. Comme on mettait autrefois sur un drapeau : « Liberté, ordre public; » nous voudrions écrire sur le nôtre ces deux mots, qui résument à notre avis la science économique : « Sécurité de la propriété, liberté du travail! »

CHAPITRE III.

LA LIBERTÉ DE L'ATELIER.

1. Le travail sous l'ancien régime. — 2. Émancipation du travail par Turgot et l'Assemblée constituante. — 3. Entraves à la liberté du travail encore subsistantes dans les lois. — 4. Entraves à la liberté du travail réclamées par les sectaires.

1. Le travail sous l'ancien régime.

Voici une très-bonne définition de la propriété : « La propriété est le droit de travailler, de capitaliser, de donner, d'échanger[1]. » De travailler, retenons le mot. Le droit de travailler est en effet une propriété et le principe de toute propriété. Il repose lui-même sur la liberté individuelle ; il est doublement sacré, dans son principe et dans sa conséquence. La liberté consiste dans la possession de soi-même, dans le droit de développer à son gré sa propre activité, et de jouir sans restriction ni réserve du fruit de son travail. L'homme libre travaille, puis il possède.

1. *Manuel d'économie politique*, par M. H. Baudrillart, 1re partie, chap. VII.

La liberté personnelle, la liberté du travail, la liberté de la propriété ne sont en réalité que les trois formes différentes d'un droit unique. Nul ne doit se flatter de connaître la liberté, s'il ne comprend l'indissolubilité de cette union. Toute restriction à la propriété est une entrave pour le travail, un attentat à la liberté, et réciproquement, tout attentat contre la liberté ou le travail mine la propriété dans son essence et dans son développement.

L'histoire des doctrines communistes en est la preuve. Toute doctrine communiste, quelle qu'en soit la source, a un triple but : restreindre ou détruire la propriété, organiser le travail, c'est-à-dire l'asservir, et gouverner les volontés.

Sous l'ancien régime, nous étions des sujets : sujets des rois et des seigneurs ; nos propriétés, gênées par les mouvances, les substitutions, les majorats, le retrait lignager, les confiscations, la perpétuité des revendications royales, les rentes foncières, les servitudes personnelles et réelles, les droits de chasse et de banalité, n'étaient guère plus libres que nos personnes ; le travail était un droit régalien : on nous vendait le droit de travailler (jurandes) ; on nous forçait à travailler pour autrui (corvées) : voilà le privilége. Aujourd'hui nous nous appartenons ; donc nous travaillons pour nous-mêmes, en vertu d'un droit naturel, et nous disposons librement du produit de notre travail : voilà la conquête de 1789. Ainsi le privilége a deux signes ; les jurandes et la corvée ; et la liberté en a deux aussi : choisir librement sa profession (affranchissement du travail) ; ne travailler que pour soi (affranchissement de la propriété).

Il importe assez peu de savoir que les corporations d'arts et métiers, abolies en 1791, et dont on attribue ordinairement la fondation à saint Louis, remontent beaucoup plus haut, et qu'on leur trouve des analogues jusque dans la société romaine. Le premier document d'une véritable importance pour l'histoire de l'industrie française, est le *Livre des métiers* d'Étienne Boyleau, prévôt de Paris,

publié en 1264. La première partie de ce livre contient les statuts d'un très-grand nombre de corporations, recueillis ou remaniés par Boyleau lui-même, qui, loin de relâcher la sévérité des anciens règlements, songea plutôt à les compléter. On croyait généralement alors que l'intérêt de la fabrication et l'intérêt particulier des ouvriers exigeaient cette réglementation minutieuse. Ce fut là l'excuse des bons rois. Les autres ne cédaient, en se mêlant des métiers, qu'à des préoccupations fiscales.

En effet, aussitôt qu'une corporation était constituée, il suffisait d'élever le prix d'acquisition des nouvelles maîtrises, et de confier aux anciens titulaires le droit exclusif de les conférer, pour transformer ces associations ou communautés en véritables monopoles. L'État intervenait de son côté pour vendre sa protection à ces compagnies privilégiées, et non-seulement pendant le moyen âge, mais jusqu'à la Révolution, il ne cessa de leur imposer de nouvelles taxes sous différents noms, tantôt en augmentant les prix des brevets, tantôt en concédant aux corporations de nouveaux priviléges qu'elles achetaient fort cher, ou en créant pour le contrôle et la surveillance un nombre presque infini d'offices. De là l'édit de Henri III[1], qui, pour généraliser ses moyens de fisc, étendit à tout le royaume l'institution des communautés. Henri IV fit un pas de plus, en englobant l'industrie de vente sous le même régime que l'industrie de fabrication[2]; et l'édit de Colbert[3] ne fit que régulariser l'exécution des édits précédents, et ajouter de nouvelles communautés aux corporations déjà existantes.

L'institution des corporations était fondée sur cet étrange principe, que le travail est un droit régalien et domanial. Henri III le déclarait ouvertement dans son édit de 1581, et Turgot rappelle cette doctrine, pour la repousser avec énergie, dans le préambule de son édit

1. Décembre 1581. — 2. Avril 1597. — 3. Mars 1673.

de 1776[1]. En conséquence de cette prétention, le roi vendait à ses sujets, sous certaines conditions fort dures, le droit de travailler pour ne pas mourir de faim. C'est une preuve entre beaucoup d'autres, que la civilisation ne consiste pas à passer des idées simples aux idées complexes. Puisque la nature nous a donné des besoins et les moyens d'y satisfaire par notre travail, il est aussi clair que la lumière du jour, que personne ne peut sans folie et sans impiété nous contester le droit de vivre en travaillant. On nous l'a pourtant contesté pendant des siècles ; on nous a vendu le droit de travailler, ce qui est précisément la même chose que si on nous avait vendu le droit de vivre ; et il a fallu tous les progrès de la raison pour qu'on s'aperçût enfin que cela n'avait pas le sens commun.

Le droit de travailler étant la source du droit de propriété et se confondant même avec lui, on peut se demander pourquoi les rois traitaient différemment le travail et la propriété, car il semble que, puisqu'ils donnaient un brevet pour être ouvriers, ils auraient dû en donner aussi pour être propriétaires, et qu'à ce compte, les sujets ne devaient avoir rien à eux, si ce n'est par concession de l'autorité royale. Je crois fermement, quant à moi, que tous les partisans du pouvoir absolu ont dû admettre cette théorie sur la nature de la propriété privée ; je la trouve très-explicitement dans Hobbes, qui est le plus sincère des

1. « Nous devons à tous nos sujets de leur assurer la jouissance pleine et entière de leurs droits ; nous devons surtout notre protection à cette classe d'hommes qui, n'ayant de propriété que leur travail et leur industrie, ont d'autant plus le besoin et le droit d'employer dans toute leur étendue les seules ressources qu'ils aient pour subsister. Nous avons vu avec peine les atteintes multipliées qu'ont données à ce droit naturel et commun des institutions anciennes à la vérité, mais que ni le temps, ni l'opinion, ni les actes même émanés de l'autorité qui semblent les avoir consacrées, n'ont pu légitimer.... L'illusion a été portée chez quelques personnes jusqu'au point d'avancer que le droit de travailler était un droit royal que le prince pouvait vendre et que les sujets devaient acheter. »

théoriciens de l'absolutisme[1] ; je la trouve dans la bouche de Louis XIV lorsqu'il se console de ses exactions en disant, qu'après tout, il ne fait que reprendre à ses sujets des biens qui naturellement et primitivement sont à lui[2] ; j'en trouve de nombreuses traces dans les attributions de bénéfices, de fiefs, d'apanages, dans le droit de confiscation et d'imposition arbitraire ; et j'avoue que je considère tout cela comme parfaitement logique, étant donné le principe de l'absolutisme. Il est absurde que le roi ait sur moi un pouvoir arbitraire ; mais une fois qu'on a subi cette absurdité, il n'y a pas de raison au monde qui puisse expliquer pourquoi celui qui peut me tuer, ne peut pas confisquer mon champ. Le pouvoir absolu n'est pas absolu, si la propriété a un droit absolu contre lui. Le roi peut me tuer, m'exiler, m'emprisonner, me battre même ; et je pourrai malgré lui conserver mon champ et ma maison? Je défie bien les plus habiles publicistes de trouver l'apparence d'une raison pour justifier cette différence. Si les rois absolus n'ont avoué que rarement la maxime de leur droit sur la propriété privée, c'est qu'il faut bien, après tout, dissimuler une doctrine quand elle est trop dure. Ils n'ont presque jamais été assez forts pour revendiquer cette conséquence extrême du principe en vertu duquel ils régnaient. En

1. « D'autant que, comme il a été prouvé ci-dessus, avant l'établissement de la société civile, toutes choses appartiennent à tous, et que personne ne peut dire qu'une chose est sienne si affirmativement, qu'un autre ne se la puisse attribuer avec le même droit (car là où tout est commun, il n'y a rien de propre), il s'ensuit que la propriété des choses a commencé lorsque les sociétés civiles ont été établies ; et que ce qu'on nomme propre est ce que chaque particulier peut retenir à soi sans contrevenir aux lois et avec la permission de l'État, c'est-à-dire de celui à qui on a commis la puissance souveraine. » (Hobbes, *Fondement de la politique ;* section 2, l'Empire, chap. VI, § 15.)

2. On lit aussi dans les *Mémoires de Louis XIV*, ces paroles adressées à son fils : « Vous devez être persuadé que les rois ont naturellement la disposition pleine et libre de tous les biens qui sont possédés aussi bien par les gens d'église que par les séculiers, pour en user en tout temps comme de sages économes, c'est-à-dire suivant le besoin général de leur État. »

France, ils pouvaient prendre des libertés avec le travail, qui est la source de la propriété, et n'en pouvaient pas prendre avec la propriété, qui est le fruit du travail ; et la raison de cette anomalie, c'est que les propriétaires étaient assez forts pour se défendre contre le roi, et que les travailleurs ne l'étaient point. Le droit était le même contre le travail et contre la propriété ; mais non le pouvoir. On brutalisait le droit du travail, qui est un manant, et on rusait avec le droit de propriété, qui est gentilhomme.

Il faut dire aussi qu'il n'en est pas d'une société comme d'une théorie, où tout est régulier et simple. Poser en principe le roi absolu, et en conclure qu'il fait la loi et le droit, cela va tout seul ; mais dans la réalité, le pouvoir du roi de France était, pour ainsi dire, fait de pièces et de morceaux ; il avait fallu arracher aux seigneurs et au peuple, ce droit et cet autre ; l'argument universel était la tradition, et il s'en fallait que la tradition fût claire, fût unique. La noblesse avait sa tradition, et le parlement, et les états, et le menu peuple lui-même : autant de difficultés et d'ennemis pour les théoriciens. Le roi disait bien qu'il ne devait son royaume qu'à Dieu et à son épée, et tout le monde autour de lui, seigneurs, peuples et parlements, criait bien haut qu'il était l'unique et souverain maître : cependant, on chicanait de toutes ses forces cette souveraineté dans la pratique, et tout fier qu'il fût de son droit, le roi reculait à chaque instant, il rusait, il temporisait, il mendiait même. Car Henri III, par exemple, n'a fait que mendier tout le temps de son règne, mendier des impôts, mendier des emprunts.

Si le droit de propriété avait été connu pour ce qu'il est, c'est-à-dire pour un droit naturel fondé sur le travail, nul doute que l'émancipation du travail en eût été au moins facilitée ; mais, je le demande, était-ce là la croyance commune? Pas du tout ; la loi naturelle et la loi française étaient en désaccord sur le principe du droit, en opposition complète. Comme le roi se vantait de devoir son

royaume à son épée, le noble voulait tenir aussi son domaine de son épée, ou d'une concession royale, ce qui revenait au même par une voie indirecte. Or, la conquête, l'occupation violente, dont la féodalité faisait la source du droit, est, aux yeux de la nature et de la raison, le contraire du droit, son ennemi. Il est donc assez intelligible que, dans une société ainsi conçue, toute solidarité fût détruite entre la propriété et le travail. C'est avec la véritable propriété, et non avec la propriété féodale, que le droit de travailler se confond.

C'est encore de la même manière qu'il faut expliquer cette autre apparente anomalie d'une société qui fait du travail un droit régalien, qui le vend au sujet d'une main avare, et à titre de privilége, et qui, d'autre part, impose la corvée aux serfs, et tient le travail pour dégradant. Tout cela ressemble, avec les différences introduites par la pensée chrétienne et par la force des coutumes, à ces anciennes législations qui divisaient le peuple en citoyens à qui tout appartenait, et dont l'unique occupation était de gouverner, et en esclaves, chargés de labourer la terre et de travailler comme artisans, sans jamais posséder autre chose que leur pécule. Le roi et les nobles gouvernaient, guerroyaient, rendaient la justice : « Le noble juge et combat. » Le menu peuple travaillait pour l'autre race, pour la race victorieuse : c'était la corvée ; et on daignait lui accorder un pécule, c'est-à-dire le droit de travailler pour lui-même, et comme conséquence indispensable de cette première concession, le droit de posséder, sous la mouvance et le haut domaine des fiefs.

Certes, il s'en fallait beaucoup que la théorie de la conquête fût conforme aux faits; il s'en fallait du tout qu'elle fût conciliable avec le droit; mais elle était invoquée, admise par ceux qui faisaient la loi, elle était le principe du droit féodal; et voilà comment la propriété s'alliait avec l'oisiveté, et comment le roi vendait à ses sujets le droit de travailler à leur profit.

Du moment que le droit de travailler était vendu, il devenait un objet de fiscalité et de réglementation. La réglementation est dans le génie de toutes les fiscalités, et dans le génie particulier du moyen âge. De là la division des travailleurs par corps d'état. Chacun put, dans l'origine, y voir son profit : les travailleurs qui, en s'associant, se fortifiaient contre le roi, le seigneur, le magistrat; le roi, qui par ce moyen obtenait une police, dont les magistrats, nécessairement étrangers à l'industrie, et qui n'avaient que des attributions et une hiérarchie confuses, auraient été incapables. Ces confréries ou corporations se multiplièrent étrangement, surtout si l'on songe que l'industrie était alors dans l'enfance, et que les progrès inouïs de la civilisation nous ont créé depuis une foule de besoins et de ressources. Rien n'est plus instructif que l'énumération donnée par Étienne Boyleau des diverses corporations. Ce qui frappe d'abord, c'est l'analogie de quelques-unes d'entre elles : grande source de procédure, grand obstacle pour le progrès. Ainsi il y avait deux corporations de batteurs d'or : ceux qui le mettaient en fil, et ceux qui le mettaient en feuille. Il y avait trois corporations chargées de faire des ceintures : les baudroiers, les ceinturiers corroyeurs et les ceinturiers d'étain. Je ne trouve pas moins de six corporations chargées des objets de sellerie : les chapuisiers, qui faisaient le fond de la selle; les bourreliers, qui faisaient les bourrelets ou trousse-quins; les peintres-selliers, qui peignaient les ornements; les blasonniers, à qui revenait le soin de peindre le blason des gentilshommes; les lormiers, pour le mors, les gourmettes et les étriers, et enfin les éperonniers. On pourrait rapprocher de ces industries déjà si multiples, les fourbisseurs, ou armuriers pour épées et lances, les haubergiers, fabricants de hauberts, et les haumiers, fabricants de casques. L'industrie du vêtement fournissait les braaliers pour les hauts-de-chausses en fil, les braiers pour les hauts-de-chausses en cuir, les pourpointiers, les

tailleurs, les gantiers et les fripiers. On distinguait, pour la chaussure, les çavetiers, chargés des réparations, les çavetonniers, qui faisaient exclusivement les chaussures légères en basane, et les cordonniers, qui prenaient ce nom du cuir de Cordouan, avec lequel on faisait de fortes chaussures. On comptait quatre espèces de chaudronniers: les chaudronniers grossiers, les chaudronniers planeurs, les chaudronniers fabricants d'instruments de musique, et les chaudronniers à sifflets, ou chaudronniers ambulants; deux sortes de couteliers, les couteliers-fèvres, pour les lames, et les couteliers faiseurs de manches; trois corporations de patenôtriers (fabricants de chapelets), les patenôtriers d'os, de corail et d'ambre; un grand nombre de corporations pour l'industrie de l'alimentation : vinaigriers, huiliers, ciriers, chandeliers, épiciers, distillateurs, limonadiers, oyers ou marchands d'oies, apothicaires : les apothicaires vendaient en même temps le sucre, et furent quelque temps confondus avec les épiciers. On est étonné de trouver au milieu de ces corporations la confrérie de la Passion (des comédiens) ; celle des ménétriers ; celle des jongleurs (des saltimbanques). Tout ce que l'homme s'ingéniait de faire pour gagner sa vie donnait naissance à une corporation.

Pourquoi cette multiplicité? C'est le fisc. Indépendamment du droit payé par les apprentis, les ouvriers et les maîtres, il y avait dans chaque confrérie des dignitaires qui payaient une redevance. Tous les brevets s'achetaient. On inventait un certain nombre de charges nouvelles, dont on donnait la finance à un créancier, ou à un usurier, quelquefois à un prince, à un favori. Louis XI avait montré ce funeste exemple qui pesait du même poids sur le trésor, sur l'industrie et sur l'autorité en général. Louis XIV, un jour qu'il avait besoin d'argent, créa dans les corporations, quarante mille offices, tous inutiles[1]. En mars 1745, comme on manquait d'argent pour continuer

1. Édit de mars 1673.

la guerre, on créa des charges d'inspecteurs et contrôleurs sur tous les corps de métiers[1].

Les statuts des corporations réglaient le nombre des apprentis, leur âge, les conditions et la durée de l'apprentissage, les sommes à payer, les examens à subir, ou les chefs-d'œuvre à exécuter pour devenir ouvrier et maître; le prix de la journée, le prix des achats et de la revente; le nombre et l'emploi des matières premières, le lieu de la vente et celui de la fabrication; la manière de travailler, la juridiction spéciale pour chaque corps d'état. Ces statuts différaient profondément entre eux, et quelquefois d'une ville à l'autre pour le même métier. En voici quelques exemples : les çavetiers de Paris dépendaient des écuyers du roi, les çavetonniers du chambellan, les boulangers du grand panetier; les charpentiers, jusqu'en 1313, eurent pour chef le maître charpentier du roi; les parcheminiers, le recteur de l'Université. Les prud'hommes des fourbisseurs étaient nommés par le prévôt des marchands; ceux des peigniers, par le prévôt de Paris; ceux des poissonniers, par le maître-queux ou cuisinier du roi. Plusieurs confréries, telles que les drapiers, les merciers, les peintres-selliers, nommaient elles-mêmes leurs dignitaires, prud'hommes, syndics, ou gardes-jurés (d'où vient aux corporations le nom de jurandes). Les ménétriers, organisés en corps d'état par saint Louis, avaient un roi[2]. Le roi des merciers, dont l'autorité était fort étendue et fort oppressive, fut supprimé par François Ier, rétabli sous Henri III, et supprimé définitivement par Henri IV en 1597. Outre la redevance ordinaire, il y avait des charges spéciales à telle ou telle compagnie : chaque maître cordonnier payait dix sous au grand cham-

1. Barbier, mars 1745.

2. Un édit de mars 1773 supprima « l'office de roi et maître des ménétriers joueurs d'instruments tant hauts que bas dans le royaume. » Le dernier roi des ménétriers fut Guignon, célèbre violon de la musique du roi, mort le 30 janvier 1774.

bellan, six au chancelier, et trente-deux pour les bottes du roi; les orfévres versaient pour chaque vente un denier dans la caisse de saint Éloi, et le produit de cet impôt servait à donner, le jour de Pâques, un dîner aux prisonniers et aux pauvres de l'Hôtel-Dieu; les chapuisiers payaient une redevance au maître cordonnier du roi pour avoir le droit d'employer du cuir à la confection de leurs selles. Il y avait aussi des priviléges : où le privilége ne se trouvait-il pas sous l'ancien régime ? Le plus singulier était peut-être celui des *hanouards* ou *jurés-porteurs de sel et de poisson de mer*, qui avaient le droit exclusif de porter le corps du roi de France à ses funérailles. La corporation des jongleurs payait le passage du Petit-Pont en chantant un couplet. Les *crieurs de vin*, réorganisés sous Henri IV, furent dans la suite transformés en entrepreneurs de funérailles, et portèrent le titre de *jurés-crieurs de corps et de vin*. En vertu d'une permission de la reine Blanche, les tisserands drapiers, qu'il ne faut pas confondre avec les tisserands de toile, avaient le droit d'exercer le métier de teinturiers, mais seulement dans deux maisons de Paris. Les statuts poussaient quelquefois la manie de la réglementation jusqu'à la puérilité. Ainsi, les brodeurs ne pouvaient employer que de l'or à huit sous et ensuite à dix sous le bâton, les chandeliers ne pouvaient mélanger que dans une proportion déterminée le suif de bœuf et le suif de mouton; les serruriers ne pouvaient mettre une vieille serrure à un meuble neuf, ni une pièce neuve à une vieille serrure; les brasseurs ne pouvaient modifier ni la quantité ni l'espèce des ingrédients dont se composait la bière ou cervoise; les cuisiniers-oyers ne pouvaient s'approvisionner que dans un marché situé tout près du Louvre. Ils vendaient des saucisses, mais ils ne pouvaient vendre de boudins. Il était défendu aux charcutiers de vendre des saucisses depuis le premier jour de carême jusqu'au 15 septembre. Les huchers (fabricants de coffres) ne pouvaient employer l'aubier, ni mettre en

couleur les armoires et vieux coffres avant de les avoir vendus. Pareilles inhibitions étaient faites aux charpentiers. Les statuts des drapiers réglaient la dimension des métiers, la nature des laines, le nombre des fils et la largeur des lisières pour chaque espèce de drap, le mode de teinture, le mélange des couleurs, le poids de chaque pièce. Dans le règlement donné aux pourpointiers en 1467, il leur était défendu de doubler les pourpoints avec de vieille bourre, et en général de mélanger le vieux et le neuf. Les taverniers et les cabaretiers vendaient du vin, mais ils ne pouvaient le vendre en bouteille. Les taverniers n'obtinrent qu'assez tard (en 1680) de servir des viandes cuites aux consommateurs, et, dans ce cas, ils furent astreints à les acheter toutes préparées chez un rôtisseur. Une ordonnance de 1670 voulait que toute marchandise fabriquée contre les règles fût clouée au poteau, et que tout industriel récidiviste y fût attaché lui-même[1]. Les statuts des cuisiniers traiteurs publics, en 1663, consacraient, au profit des bas officiers des cuisines royales, un privilége tout particulier. L'article 31 de ces statuts s'exprime ainsi : « Il y a toujours eu tant de respect pour les écuyers de cuisine, potagers, hâteurs et enfants de cuisine du roi, des reines, princes et princesses, que lorsqu'ils se présenteront pour être admis en ladite communauté, ils y seront admis en faisant apparoir de leurs lettres et certificats de leur emploi, sans qu'il soit besoin de formalités plus expresses. »

On voit par cette disposition que les employés directs de la maison du roi n'étaient pas obligés de faire partie des corporations. La même exemption était accordée à tous les artisans et merciers suivant la cour[2].

1. Chaptal, *De l'industrie française*, t. II, p. 250 à 280.

2. Sous Henri IV, les marchands de l'hôtel et ceux de l'hôtel de la Trinité étaient dispensés de faire partie des corporations. Il y ajouta, par lettres patentes du 22 décembre 1608, les marchands qu'il avait lui-même installés dans la galerie du Louvre.

Un usage qui s'est conservé jusqu'à la Révolution transformait les escaliers et les corridors du palais habité par le roi en un véritable bazar, où des marchands vendaient des bijoux, des parfums, des éventails : ces étalagistes privilégiés ne faisaient pas partie des corporations.

Il y avait aussi dans le royaume un grand nombre de villes et bourgs où les ouvriers n'étaient pas enrégimentés : plusieurs édits eurent pour but de faire cesser cette irrégularité préjudiciable au fisc, et notamment l'édit d'Henri IV en 1597 et celui de Louis XIV en 1673. Mais le régime du privilége est aussi celui des exceptions, et il y a eu, jusqu'à la fin, des corps d'état non jurés. Quelquefois, dans la même ville, il y avait des ouvriers enrégimentés et des ouvriers libres, ou chambrelans; ainsi certains faubourgs de Paris échappaient à la loi sur les maîtrises. Et, ce qui aurait bien dû ouvrir les yeux aux rois et aux parlements, l'ouvrage y était mieux fait et vendu à meilleur marché.

Les femmes étaient exclues du plus grand nombre des corporations; il y avait des brodeurs et des brodeuses, des chapeliers et des chapelières, mais les brodeuses n'étaient qu'ouvrières et ne pouvaient pas travailler à leur compte[1]. Voici en revanche quelques corporations uniquement composées de femmes : les tisserandes de couvrechefs (modistes), les chapelières de fleurs (fleuristes), les chapelières de paon (plumassières), les aumônières (fabricantes de bourses sarracinoises), les fileresses de soie à grands fuseaux et les fileresses de soie à petits fuseaux. Ces diverses corporations étaient administrées et surveillées par des prud'hommes gardes du métier, quelquefois, mais plus rarement, par des prudes femmes. Les

1. Préambule de l'édit de 1776. « L'esprit de monopole, qui a présidé à la confection de ces statuts, a été poussé jusqu'à exclure les femmes des métiers les plus convenables à leur sexe, tels que la broderie, qu'elles ne peuvent exercer pour leur propre compte. »

ouvriers de tissus de soie avaient trois maîtres et trois maîtresses.

Comme tout était corporation, même en dehors des corps de métiers, il y avait aussi des corporations dans le peuple. Les deux premières étaient celle des charbonniers et celle des poissardes. Les premières places leur appartenaient dans les spectacles gratuits; le balcon du roi était réservé aux charbonniers, et le balcon de la reine aux poissardes, qui affectaient de n'arriver qu'au dernier moment, pour jouir de leur privilége. On sait que les dames de la halle étaient reçues par le roi dans quelques occasions solennelles, et qu'elles faisaient leur compliment comme les cours souveraines.

La plupart des corporations remontaient bien au delà de saint Louis; quelques autres sont de dates plus récentes. On peut citer les horlogers, associés sous Louis XI, les sauciers, sous Louis XII, les parcheminiers, sous François Ier, les écrivains jurés, sous Charles IX en 1570; les faïenciers, les hongrieurs, sous Henri IV; les limonadiers, les emballeurs, sous Louis XIV, etc. Par une déclaration royale du 18 août 1777, six cents coiffeurs de femmes furent agrégés à la communauté des maîtres barbiers, en payant six cents livres[1]. En 1778, on enrégimenta les ramoneurs. Les statuts des maîtres écrivains furent revisés par lettres patentes du 23 janvier 1779, etc.

Je ne parle pas des professions savantes : des procureurs et des avocats, qui avaient le privilége de vivre aux dépens des plaideurs; des médecins, qui avaient le privilége de guérir; des apothicaires, qui avaient des priviléges secrets dont Molière a tiré un si grand parti; de

1. Les coiffeurs de dames obtinrent l'établissement de nouvelles maîtrises, et se multiplièrent si rapidement qu'il fallut, par un arrêt du 24 janvier 1780, les ramener au nombre de six cents. L'arrêt leur défendit de faire plus d'un apprenti tous les trois ans, et de mettre sur leurs enseignes : *académie de coiffure.*

l'Université, qui lutta si souvent et si malheureusement pour défendre son privilége contre les corporations enseignantes.

Quant aux théâtres, ils étaient, depuis les confrères de la Passion, le lieu de prédilection du privilége, son centre, son triomphe. Puisque le public était nourri, habillé, instruit, médicamenté, soigné par privilége, il était bien simple qu'il fût aussi amusé par privilége. Sous Louis XIV, le Théâtre-Français avait seul le privilége de parler français sur les planches. Les comédiens italiens ayant hasardé d'intercaler quelque lambeau de dialogue français entre deux ariettes, les comédiens ordinaires de Sa Majesté leur firent signifier un exploit. Le roi voulut juger l'affaire en personne, et fit venir Baron et Dominique. Baron parla le premier. Quand ce fut le tour de Dominique : « Sire, dit-il, comment parlerai-je ? — Parle comme tu voudras, répondit le roi. — Il ne m'en faut pas davantage, ajouta Dominique : j'ai gagné ma cause. » Il ne l'aurait pas gagnée si aisément au Châtelet. Quand le Théâtre-Italien fut fermé, en 1697, pour avoir annoncé *la fausse Prude* sous le règne de Mme de Maintenon, les théâtres de la foire Saint-Germain se mirent à jouer son répertoire. Plainte des comédiens français ; arrêt qui interdit aux forains de jouer des *comédies par dialogues*. Les forains renoncèrent aux *comédies*, et ne jouèrent plus que des *scènes*. Nouvelle plainte, nouvel arrêt. Celui-ci est de 1707. On ne pouvait plus jouer de dialogues : on se retrancha dans les monologues. Seulement l'acteur parlant était entouré d'acteurs muets qui lui donnaient la réplique en pantomime. Ce bizarre spectacle offusqua encore les successeurs de Molière, qui firent intervenir le parlement. Un des directeurs du théâtre forain eut alors une idée de génie : le Théâtre-Français avait seul le droit de parler et il ne le cédait à personne ; mais le théâtre de l'Opéra, qui avait seul le droit de chanter, pouvait vendre la permission de fredonner une pauvre ariette. Voilà, par cet

expédient, la foire ressuscitée. Les procès revinrent en même temps. Le parlement, poussé par le Théâtre-Français, ordonna qu'on ne chanterait plus. Le grand conseil, saisi du recours des forains, ordonna qu'on chanterait en dépit du parlement. Il y eut conflit entre les deux cours souveraines. Le parlement, dont on connaît l'énergie, envoya des archers, des huissiers et le menuisier du Théâtre-Français, pour abattre le théâtre forain, auteur ou prétexte du scandale. Abattu le matin, il était reconstruit le soir, et ouvrait ses portes à la foule. Seulement, il n'y eut plus ni prose, ni chanson : tout se réduisit à des pantomimes. Le parlement dut être content : le privilége était sauvé ! Rien de plus bouffon que les efforts tentés par ces comédiens muets pour se faire comprendre du public. Ils finirent par bourrer leurs poches d'écriteaux, qu'ils exhibaient de temps en temps pour les situations embarrassantes. Les procès allaient leur train malgré cela, parce que le public, prenant le parti de la liberté, désertait le théâtre privilégié, et s'amusait de tout ce qu'on voulait au théâtre de la foire. Il finit par se faire acteur lui-même. L'acteur muet était sur le théâtre, faisant des gestes. L'orchestre jouait les premières mesures de l'air; et le public, muni de livrets qu'on lui distribuait à la porte, chantait les paroles à plein gosier.

Examinons rapidement quelle pouvait être l'influence des corporations sur la situation matérielle des ouvriers, sur les progrès de l'industrie, du commerce et du bien-être général. Un des meilleurs moyens de connaître et de comprendre la liberté, ce serait sans doute d'étudier à fond le privilége.

La première observation à faire, c'est qu'il fallait payer pour être ouvrier, et non pas seulement pour être maître. Quand on ne donnait pas d'argent on donnait son temps ; et c'est bien pour le pauvre qu'il est vrai de dire que le temps est de l'argent. L'apprentissage, dont la durée et

les conditions étaient fixées par les statuts, était rarement gratuit, et lorsqu'il l'était, on le prolongeait assez pour que les services d'un ouvrier consommé sous le nom d'apprenti devinssent une source d'importants bénéfices pour le maître. L'apprentissage de l'ouvrier tréfileur d'archal ne durait pas moins de douze ans[1]. Il était donc très-difficile à la plupart des familles de payer pour faire un apprenti, ou de se priver pendant cinq ou huit ans des services du fils de la maison. En outre, le nombre des apprentis était limité; dans la plupart des métiers, chaque maître ne pouvait en avoir qu'un seul. L'ouvrier une fois reçu dépendait absolument des maîtres; car on n'était reçu que pour une profession et pour une ville; on n'avait ni la ressource de s'expatrier, ni celle de changer d'occupation dans les moments de chômage. Quand le prix de la journée n'était pas fixé par les statuts ou les ordonnances[2], il l'était arbitrairement par les maîtres, qui formaient à eux seuls la corporation, et de qui dépendait, sans aucune intervention possible des ouvriers, le peu de règlements qui restaient à faire. Cet état peut se résumer en deux mots : l'esclavage et la famine. Il y avait sans doute de bons maîtres, paternels pour leurs ouvriers, et qui partageaient généreusement avec eux leur fortune. La religion ne cessait de prêcher l'humanité aux seigneurs et aux patrons : cela n'empêchait pas apparemment qu'il y eût des serfs de la glèbe, et dans un sens presque littéral, des serfs de l'atelier[3]. Certains ouvriers pouvaient à la rigueur espérer de devenir maîtres; mais il fallait beaucoup de choses pour cela : d'abord de l'argent. Il y

1. Turgot (Préambule de l'édit sur les maîtrises) condamne sévèrement « la cherté et la longueur des apprentissages, et la servitude prolongée du compagnonnage ; institutions qui ont encore pour objet de faire jouir les maîtres gratuitement, pendant plusieurs années, du travail des aspirants. »

2. Ordonnance du roi Jean, février 1351, fixant le taux de tous les salaires. *Ord.* II, 350 sq.

3. « La servitude du compagnonnage, » dit Turgot, *édit de* 1776.

avait un droit à payer à la communauté, quelquefois un droit à la ville, toujours un droit au Trésor; sans compter les redevances particulières à certaines corporations, fondées Dieu sait sur quels motifs. Ainsi les chapuisiers payaient une redevance au maître cordonnier du roi, parce qu'ils employaient du cuir à la fabrication des selles. Les fripiers étaient tributaires du chambrier du roi, parce que les officiers de la chambre avaient le droit, qu'ils conservèrent jusqu'à la Révolution, de vendre les vieux habits de leur maître. Outre les taxes en argent et les frais de l'apprentissage, le nouveau maître devait encore une guilde, ou repas à la communauté : c'était une dépense très-considérable qui absorbait souvent le revenu de plus d'une année. Les statuts entraient dans le détail du dîner : un demi-poulet et quatre livres de bœuf au syndic; un demi-poulet et deux livres de bœuf à la femme du syndic; quatre pièces à prendre dans chaque plat à M. l'échevin ou à M. le prévôt; prodigalités inutiles, désastreuses, minutieusement prescrites au négociant à l'entrée de sa carrière, comme pour le condamner par avance à la ruine. L'argent ne suffisait pas pour entrer dans la maîtrise, il y avait une sorte d'examen de capacité; mais quel examen! Un examen passé devant le roi des merciers, ou devant les gardes-jurés du métier qui la plupart du temps décidaient à leur guise et quelquefois, comme on le voit notamment par un édit de Henri IV, se faisaient payer leur décision. Dans tous les cas, on était jugé par ses futurs rivaux, par ceux à qui on voulait faire concurrence. Il fallait, pour être admis, faire un chef-d'œuvre, c'est-à-dire quelque pièce extraordinaire, inutile, fabriquée selon toutes les règles, et conséquemment avec le plus aveugle respect de la routine : nouvel obstacle pour les pauvres gens; car où trouver la matière de ce travail, et le temps pour l'exécuter? Non, l'ouvrier si habile qu'il fût, si laborieux, ne pouvait guère rêver une maîtrise. Tout semblait combiné pour que l'ou-

vrier restât ouvrier : c'était l'esprit général du temps; des classifications mal faites, mais inflexibles. Quelques corporations se transformaient ouvertement en monopoles par l'exclusion de tous ceux qui n'étaient pas fils de maîtres, ou mariés à la veuve d'un maître. D'autres excluaient sévèrement les gens mariés de l'apprentissage. D'autres repoussaient les étrangers, c'est-à-dire les aspirants qui n'étaient pas nés dans la ville.

La position des maîtres, quoique protégés jusqu'à un certain point contre la concurrence par la facilité des exclusions, n'était pas, tant s'en faut, merveilleusement établie. Ils commençaient presque tous par s'endetter pour payer les frais de leur maîtrise. L'ordonnance de 1581, rendue expressément pour diminuer l'énormité de cette charge, exigeait néanmoins une finance, qui, selon l'appréciation d'un historien très-judicieux[1], ne s'élevait pas pour quelques-uns d'entre eux à moins de trois cents journées de travail. Les dettes couraient d'autant plus vite, qu'il n'y avait pas de crédit, et que le prêt simple à intérêt étant prohibé par respect pour les canons de l'Église, on était obligé de ruser pour se procurer de l'argent, et de recourir à des fondations perpétuelles ou à des moyens usuraires. Il ne fallait pas songer à un perfectionnement, puisque le respect de la routine était le principe : de sorte que l'intelligence, le premier et le plus important des capitaux, devenait à peu près inutile. La division du commerce en un grand nombre de corporations gênait nécessairement la vente : ainsi le sucre se vendait chez les apothicaires, le sel chez les épiciers; les huiliers et les vinaigriers, les chandeliers et les ciriers faisaient un commerce distinct. Quand Louis XIV institua la corporation des limonadiers, il mit dans les statuts les différents breuvages, rossolis, aigres de citron, chocolats mousseux, etc., qu'il leur était permis de vendre; ils ne pouvaient sortir

1. Levasseur, *Histoire des classes laborieuses*, t. II, p. 124.

de cette liste sans s'exposer à de grosses amendes envers le roi et envers une communauté rivale. Il y avait à cet égard une surveillance continuelle d'une corporation sur l'autre : les lormiers, par exemple, firent un long procès, un procès d'un demi-siècle, aux bourreliers, pour les empêcher d'exposer en vente des mors, des chanfreins et des gourmettes. En 1769, la corporation des perruquiers plaida en vain pour faire supprimer les industriels qui empiétaient sur ses droits sous le nom de coiffeurs de dames[1]. La Faculté ayant admis à ses cours les barbiers chirurgiens, ou chirurgiens de robe courte, les chirurgiens de robe longue prétendirent que c'était leur privilége exclusif, et plaidèrent pendant soixante ans pour empêcher leurs confrères d'apprendre leur métier[2]. Les fripiers et les tailleurs étaient en procès continuels, parce qu'il était difficile d'établir avec précision ce qui était un vieil habit ou un habit neuf. C'était une grande corporation que ces fripiers; ils faisaient un important commerce, dans un temps où même les gens riches s'accommodaient volontiers d'une vieille défroque, et où le même habit pouvait servir à deux ou trois générations. Nos pères avaient quelquefois de l'or, du velours et du brocart, mais ils portaient plus souvent des jaquettes de cuir; et ce fut un luxe effréné à Isabeau, la femme de Charles VI, d'avoir eu deux chemises de toile. Plus près de nous il y eut un temps où Henri IV n'avait que trois mouchoirs. Louis XIV manquait de chemises dans sa jeunesse : sa mère, Anne d'Autriche, s'accusait, à son lit de mort, d'avoir eu des draps de lit en batiste.

Un des plus curieux procès fut celui que s'attirèrent les çavetiers, pour avoir voulu s'arroger de faire leurs propres

1. C'était une corporation importante que celle des perruquiers. Il en coûta à la Constituante 22 millions pour racheter leurs offices; et pour tous les autres offices de création récente, 16 millions seulement.

2. Les chirurgiens-barbiers, ou chirurgiens de robe courte, avaient été réunis aux chirurgiens de robe longue par édit de 1656. En juin 1743,

souliers, et ceux de leurs enfants et de leurs femmes. Les cordonniers et les çavetonniers coalisés leur firent bien voir qu'ils n'avaient d'autre droit que celui de raccommoder les vieilles chaussures. Ainsi, ce que la loi défendait, ce n'était pas seulement de vendre, c'était de faire un objet dont le monopole appartenait à quelque jurande. On ne sait pas en vérité, si une femme pouvait, dans sa maison, raccommoder le pourpoint de son mari, sans s'attirer quelque affaire avec les maîtres fripiers. Ces procès de communauté à communauté, dans un temps où la population de Paris atteignait à peine le tiers de son chiffre actuel, engloutissaient annuellement en frais de procédure une somme de huit cent mille francs.

Le chômage, qui est en tout temps la plaie des ouvriers, plaie aggravée alors par les classifications qui parquaient tout le monde dans une profession déterminée, n'était pas moins terrible pour les maîtres que pour les compagnons. Tout le monde sait qu'il y a certains états qui n'ont qu'une saison; cette saison passée, les ouvriers intelligents se procurent, pour ainsi dire, un état de rechange; il ne pouvait en être ainsi sous le régime des maîtrises. Les çavetonniers avaient le privilége de faire les chaussures légères en basane; l'hiver venu, ils se croisaient les bras, et mouraient de faim et de misère, pendant que les cordonniers, chargés des grosses chaussures, manquaient la vente, faute de bras, et ne pouvaient demander de secours à leurs confrères les ouvriers de la basane. Ainsi cette admirable institution organisait ici le chômage, là l'impuissance de la fabrique. Quand les bras manquaient dans une industrie et le travail dans une autre, on mourait de faim, chacun de son côté. Le privilége se glissait

une déclaration du roi enregistrée au Parlement cassa l'édit d'union, et décida qu'à l'avenir on ne serait reçu maître chirurgien qu'en produisant un certificat d'études et un brevet de maître-ès-arts dans l'Université de Paris. (Barbier, juin 1743.)

encore dans ces attributions de travail. Les bourreliers, en temps de chômage, pouvaient faire des souliers; les cordonniers ne pouvaient faire de selles. Pourquoi cela? Il n'y avait nulle raison; c'était la coutume ou le caprice. Et la plupart de ces règlements homicides étaient signés par saint Louis, François Ier, Henri IV et Louis XIV; de grands rois, et qui, presque tous, ont rendu de vrais services au commerce et à l'industrie.

Oppressive pour les individus, oppressive n'est pas assez, c'est homicide qu'il faut dire, voyons si l'institution des jurandes était bonne pour les progrès de l'industrie. On dit qu'il y avait une police, que les maîtrises empêchaient les excès de la concurrence, que tout était solidement et honnêtement fabriqué. Je vois en effet qu'on interdisait l'aubier aux charpentiers, et la vieille bourre aux tailleurs; mais une surveillance exercée par un corps d'état sur lui-même me rassure peu pour le bon état de la fabrication; et si la concurrence pousse à exagérer le bon marché au détriment des matériaux et de la façon, le monopole, de son côté, peut très-bien pousser à l'exagération des prix sans garantir pour cela le moins du monde l'excellence des produits[1]. Ce qu'on ne peut nier, c'est que la routine était érigée en principe, et que l'immobilité était la loi de toutes les industries. De quelque côté qu'on regarde la vieille société française, on la voit partout et toujours gouvernée par la tradition; une inno-

1. « Nous ne serons point arrêtés dans cet acte de justice par la crainte qu'une foule d'artisans n'usent de la liberté rendue à tous pour exercer des métiers qu'ils ignorent, et que le public ne soit inondé d'ouvrages mal fabriqués; la liberté n'a point produit ces effets fâcheux dans les lieux où elle est établie depuis longtemps.... Tout le monde sait d'ailleurs combien la police des jurandes, quant à ce qui concerne la perfection des ouvrages, est illusoire, et que tous les membres des communautés étant portés par l'esprit de corps à se soutenir les uns les autres, un particulier qui se plaint se voit toujours condamné, et se lasse de poursuivre de tribunaux en tribunaux une justice plus dispendieuse que l'objet de sa plainte. » (Turgot, *édit de* 1776.)

vation était presque aussi coupable en industrie qu'en théologie. Un homme de génie sortait de la foule : s'il ne pouvait donner trois, cinq, huit ans de sa vie pour l'apprentissage, faire à ses frais, au prix de longs travaux, et en s'emprisonnant dans les règles de la routine, un prétendu chef-d'œuvre ; s'il ne savait pas endurer l'ineptie et les mauvais traitements d'un patron, flatter les gardes-jurés du métier, se plier en apparence à leurs préjugés ; s'il n'avait pas la somme d'argent, souvent considérable, exigée par les statuts, la société le refoulait dans l'obscurité et l'impuissance, ou le condamnait à des peines afflictives pour avoir violé les priviléges de maîtrise. Était-il au contraire assez riche pour payer, assez patient pour attendre, assez souple pour désarmer ses juges? Pour peu que sa découverte lui assurât de meilleurs produits ou une fabrication économique, il avait aussitôt sa propre confrérie sur les bras : car à quoi bon le privilége qu'on avait acheté, s'il ne servait à étouffer la concurrence? C'est tant pis pour le génie, et pour l'humanité, qui aurait profité de la découverte.

Il va sans dire que le commerce était fait à l'image de l'industrie. Il y avait des corporations d'artisans et des corporations de vendeurs. Quand les meilleurs rois et les plus grands ministres voulaient favoriser une branche de commerce, ils créaient une compagnie privilégiée, un monopole. C'est ainsi que furent successivement formées, sous Henri IV, les diverses sociétés canadiennes[1] et la première compagnie des Indes[2] ; sous Louis XIII, les deux compagnies des Indes orientales (compagnie du Morbihan) et des Indes occidentales[3]; sous Louis XIV, et pendant l'administration de Fouquet, la compagnie du Nord, pour l'exploitation des huiles de baleine. On comptait, sous l'administration de Colbert, cinq grandes compagnies privilégiées : les deux compagnies des Indes,

1. 1599-1608. — 2. 1er juin 1704. — 3. En 1611.

celles du Levant, du Nord et de la Sénégambie[1]. A l'intérieur, la plupart des grandes fabrications étaient données en régie. Telles furent les manufactures de cristallerie, de glaces, de bas de soie, la Savonnerie, les Gobelins, etc.

Le privilége était si sûr de lui qu'il comptait le reste pour rien. Il avait ses droits ou, comme il disait, ses libertés qu'il s'agissait avant tout de maintenir. Quand il fut question d'introduire en France l'industrie des toiles peintes, toutes les manufactures du royaume poussèrent des cris de détresse. La ville d'Amiens se distingua entre toutes les autres par son indignation et son éloquence. Les trois corps réunis adoptèrent une adresse qui se terminait par ces paroles : « Au reste, il suffit pour proscrire à jamais l'usage des toiles peintes, que tout le monde frémit d'horreur quand il entend annoncer qu'elles vont être permises. *Vox populi, vox Dei*[2]. » Voilà quelle était l'intelligence d'une population abrutie par l'excès de la réglementation. C'est miracle qu'on ait pu faire encore sous un pareil régime quelques améliorations de détail; et il est à noter qu'elles sont presque toutes venues de l'impulsion d'un ministre, de Sully ou de Colbert. Il fallait que le hasard portât un homme de génie à ces grandes places pour que la fabrique française enchaînée dans ses mille liens, sortît un instant de sa torpeur.

Le commerce des blés particulièrement passa par une suite d'alternatives funestes à l'agriculture. Les rois s'attribuaient le droit de permettre ou de défendre la transportation des blés : c'était un privilége de leur couronne. Un édit de Charles IX dit expressément que « cette fa-

1. En 1664.

2. Lorsqu'on permit aux juifs en 1767 d'entrer dans le commerce, il parut une *Requête des marchands et négociants de Paris contre l'admission des juifs*. Il est triste de dire qu'en 1857, le même scandale s'est reproduit à Hambourg. Voyez *La liberté de conscience*, 4ᵉ édit., Iʳᵉ partie, chap. xx.

culté de puissance d'octroyer des congés et permissions pour le transport des grains hors le royaume est de droit royal et du domaine de la couronne, incommunicable à quelques personnes que ce soit[1]. » Un arrêt du parlement de Paris, du 21 août 1661, commença la guerre aux *monopoleurs*, c'est-à-dire, car on pourrait s'y méprendre, aux commerçants en gros non privilégiés; guerre irréfléchie qui, dans un but louable, rendit tout approvisionnement impossible. Deux arrêts du conseil, en 1763 et 1764, rétablirent la libre circulation et la libre exportation des grains, mais le contrôleur général Laverdy, auteur de ces deux arrêts, créa une ferme particulière des blés pour l'approvisionnement de Paris, tournant ainsi la liberté au profit du monopole, ou plutôt détruisant la liberté dans le lieu même où elle était le plus nécessaire. Ce fut l'origine du fameux pacte de famine. Le roi même n'eut pas honte de partager ces bénéfices abominables[2]. A partir de ce moment, la liberté du commerce des grains fut de plus en plus impopulaire; et malgré Turgot, qui l'établit pendant son court ministère[3], malgré les efforts persévérants des économistes, les parlements, le peuple, et même trop souvent les philosophes, ne songèrent qu'à

1. Juin 1571.

2. Dans l'*Almanach royal* de 1774, on trouve la mention de « Mirlavaud, trésorier des grains an compte du roi. » On fit à ce sujet les vers suivants :

> Ce qu'on disait tout bas est aujourd'hui public :
> Des présents de Cérès le maître fait trafic,
> Et le bon roi, bien qu'il s'en cache,
> Pour que tout le monde le sache,
> Par son grand Almanach sans façon nous apprend
> Et l'adresse et le nom de son heureux agent.

La Cour punit Lebreton, éditeur de l'*Almanach*, de trois mois d'interdiction, mais pour indiscrétion plutôt que pour inexactitude.

3. 2 nov. 1774 et 5 fév. 1776. Turgot faisait dire au roi dans le préambule de l'édit : « Le débit avantageux ne peut naître que de la plus entière liberté des ventes et des achats. »

exagérer les mesures de réglementation, et à faire la guerre au commerce en gros[1]. Ils confondaient, par une erreur assez naturelle dans les conditions où ils se trouvaient, le commerce en gros, qui n'est que la suite naturelle de la concurrence, avec ce qu'ils avaient devant eux, c'est-à-dire la ferme locale organisée par Laverdy, et qui était en réalité un privilége d'autant plus exorbitant qu'en dehors de la ferme pour l'approvisionnement de Paris, le commerce était légalement et théoriquement libre. On s'en prenait à la liberté de maux occasionnés par le privilége qui la détruisait. Necker favorisa plus que personne cette disposition funeste[2]. Robespierre épousa, fomenta les aveugles colères de la multitude[3]. Sur ce point comme sur tant d'autres, il combattit la liberté sans la com-

1. *Dialogues sur le commerce des blés*, par l'abbé Galiani. Grimm fait un éloge enthousiaste de cet écrit prohibitioniste. « Depuis l'*Esprit des Lois*, il n'a pas paru en France un plus grand livre, ni qui ait autant fait penser que celui-ci. » (*Corresp.*, t. VI, p. 326 sqq. et cf. *ib.*, t. VII, p. 13 sqq.)

2. Par son livre *Sur la législation et le commerce des grains*, publié en 1775 sous le ministère de Turgot. On lit dans le *Compte rendu :* « Il faut autoriser et protéger la plus grande liberté dans l'intérieur, mais l'exportation ne peut jamais être permise en tout temps et sans limites. » (Cf. l'arrêté du 7 septembre 1788.)

3. « Comment a-t-on pu prétendre que toute espèce de gêne, ou plutôt que toute règle sur la vente du blé est une atteinte à la propriété, et déguiser ce système barbare sous le nom spécieux de la liberté commune?... Je veux qu'on laisse la liberté au commerce, je veux qu'on anéantisse les monopoles et les accaparements contre-révolutionnaires. Le fléau du peuple, la source de la disette sont les obstacles mis à la circulation sous le prétexte de la rendre illimitée. Favorisez la libre circulation des grains en empêchant tous les engorgements funestes. Quel est le moyen de remplir cet objet? Oter à la cupidité et l'intérêt et la facilité de les opérer : or, trois causes les favorisent, le secret, la liberté sans frein et la certitude de l'impunité. Deux moyens simples sont proposés : le premier est de prendre les précautions nécessaires pour constater la quantité de grains qu'a produite chaque contrée et celle que chaque propriétaire ou cultivateur a récoltée; le second consiste à forcer les marchands de grains à les vendre au marché, et à défendre tout transport des achats pendant la nuit. Ou bien le crime du monopole est impossible, ou il est réel. Si c'est une chimère, comment est-il arrivé que de tout temps on ait cru à

prendre. Le 27 juillet 1793, un décret de la Convention porta peine de mort contre les accapareurs. Aujourd'hui même, pour le dire ici en passant, la loi n'accorde qu'une demi-liberté, et la haine contre le commerce des grains subsiste, triste héritage des passions soulevées par le pacte de famine[1].

Ainsi la liberté n'était ni connue, ni aimée[2]. On combattait un privilége par un autre. Si le gouvernement se dessaisissait d'un droit, c'était au profit d'une compagnie ou d'une corporation. Il y avait à Rouen cent douze marchands privilégiés qui avaient seuls la faculté de vendre et d'emmagasiner du grain[3]. A Lyon, les boulangers réunis en corporation avaient obtenu ou usurpé le droit

cette chimère? S'il est réel, par quel étrange privilége obtient-il seul le droit d'être protégé? Quelles bornes les vampires impitoyables qui spéculent sur la misère publique mettront-ils à leurs attentats, si aux réclamations du peuple affamé on oppose sans cesse des baïonnettes? La liberté indéfinie n'est autre chose que l'excuse, la sauvegarde et la cause de ces abus. Comment pourrait-elle en être le remède? Je vous dénonce les assassins du peuple, et vous répondez: laissez-les faire! » (Séance de la Convention, 2 déc. 1792.)

1. La liberté fut rétablie le 21 prairial an v, et restreinte de nouveau en 1812.

2. Les cahiers du tiers état de Paris demandent « que l'exportation du grain soit sévèrement prohibée, ainsi que sa circulation d'une province à une autre. » Douze cahiers faisaient des demandes analogues. Quinze réclamaient la formation de greniers d'abondance.

3. Dupont de Nemours expose ainsi les priviléges de cette corporation: « Ce commerce y était exclusivement confié à une compagnie de cent douze marchands privilégiés et créés en titre d'office, qui non-seulement jouissaient du droit de vendre du grain et d'en tenir magasin dans la ville, mais qui avaient seuls la permission d'acheter celui qu'apportaient les laboureurs et les marchands étrangers, et de le vendre ensuite aux boulangers et aux habitants qui ne pouvaient en aucun cas acheter de la première main. Le monopole des marchands privilégiés de Rouen ne se bornait même pas là; il s'étendait jusque sur les marchés d'Andelys, d'Elbeuf, du Duclair et de Caudebec. Une autre compagnie de quatre-vingt-dix officiers porteurs, chargeurs et déchargeurs de grains pouvaient seuls se mêler du transport de cette denrée. Ce n'était pas tout: la ville de Rouen possède cinq moulins qui jouissaient du droit de banalité sur tous les grains destinés à la consommation de la ville, et comme ces moulins étaient insuf-

de fixer eux-mêmes la taxe du pain. Les contrôleurs généraux, le conseil d'État, les parlements réglaient le prix du pain, du suif, de la laine. Les intendants, de leur côté, rendaient des ordonnances, prescrivaient ou interdisaient un mode de fabrication, un genre de culture. Il y eut, en 1688, un arrêt du parlement pour proscrire les petits pains à la levûre de bière. Une des plus grosses affaires du parlement de Paris a été de savoir s'il permettrait l'inoculation. Elle a été permise en effet en 1774, après plusieurs arrêts contraires, et une interminable enquête dans le sein de la Faculté[1]. En 1783, Vizery de Boisvalé ayant placé sur sa maison une aiguille aimantée, fut obligé de l'enlever, par arrêt de justice, et n'obtint gain de cause qu'en appel, après un long et coûteux procès[2]. La police prenait le soin de fixer le prix des places dans les théâtres forains ou chez les danseurs de corde. « C'est le délassement du peuple, » disait l'ordonnance[3]. En 1692 et 1693, il fut ordonné à tous propriétaires ou fermiers

fisants, ils se faisaient payer par les boulangers de la ville qu'ils ne pouvaient servir, la permission de faire moudre ailleurs. »

1. L'inoculation avait été provisoirement interdite le 8 juin 1763 sur le réquisitoire d'Omer Fleury. « Vraiment, disait Voltaire, le ridicule de ce nouvel arrêt manquait à ma chère patrie. Nous sommes les polichinelles de l'Europe. » L'arrêt chargea la Faculté de médecine de procéder à une enquête. Cette enquête dura plus de cinq ans. Les douze commissaires nommés par la Faculté se partageaient par moitié. Les inoculateurs et les anti-inoculateurs en vinrent à un procès en règle, qui fut déféré au parlement. Pendant ce temps-là, l'affaire principale ne marchait pas. Le duc d'Orléans, en avril 1756, le premier président d'Aligre, et enfin, en 1774, le roi et ses frères appelèrent les inoculateurs, ce qui réduisit la Faculté et le Parlement à opiner du bonnet. Guéneau de Montbéliard avait donné l'exemple, en 1766, en inoculant lui-même son fils unique. Cet acte de courage parut sublime aux contemporains. Diderot lui écrivit qu'il était deux fois le père de son fils, *bis pater*. Le premier arrêté de *tolérance* avait été rendu dans la Faculté le 5 septembre 1764 par cinquante-deux voix contre vingt-cinq. Il fut rapporté. Le 16 janvier 1768, la tolérance ne passa que par trente voix contre vingt-trois.

2. Cette cause fut le début au barreau de Robespierre, qui défendit le paratonnerre avec beaucoup de talent et de succès.

3. « Tandis que le Parlement fait des remontrances sur la cherté des

d'ensemencer immédiatement leurs terres, faute de quoi il serait permis au premier venu de les ensemencer et de jouir de la récolte sans payer aucun fermage. En 1709, le blé ayant été gelé dans les sillons, on crut qu'il repousserait, et l'on défendit de remuer les terres. Ce ne fut qu'au mois d'avril que, toute espérance des précédentes semailles étant perdue, on permit de semer de menus grains[1]. Une ordonnance du 18 juin 1723 contraignit les fabricants de Rouen à fermer leurs ateliers pendant le temps de la récolte, du 1er juillet au 15 septembre. Une autre fois, il s'agissait d'élever la colonnade du Louvre : Louis XIV défendit aux patrons d'engager des ouvriers sans sa permission, sous peine de dix mille livres d'amende, et aux ouvriers de travailler pour les patrons, sous peine de la prison pour la première fois, et pour la seconde des galères[2]. L'État se faisait le précepteur de toutes les industries. Il tenait les maîtres en tutelle, et les maîtres menaient les ouvriers et les apprentis, quelquefois avec le bâton. Et quand la France n'avait à sa tête ni un Sully, ni un Colbert, toute cette dure et forte organisation était au service de la routine[3].

grains, et sur la nécessité de mettre tant de malheureux en état de manger du pain, on veille aussi aux plaisirs de la populace. Dans cette ordonnance concernant les bateleurs, farceurs, danseurs de corde, et autres spectacles de foire et des boulevards, il est dit que ces divertissements étant faits pour le peuple, pour le délasser de ses travaux, il est défendu à tous les directeurs de troupes de mettre les premières plus chères que trois livres, et les secondes vingt-quatre sous, les troisièmes, douze sous, et les quatrièmes six sous. » (23 avril 1768. *Mémoires secrets*, t. IV, p. 15.)

1. « On crut d'abord que le blé repousserait, et on défendit de retourner les terres semées en blé pour y mettre de l'orge ; mais enfin le printemps étant venu, on connut qu'il n'y avait aucune ressource pour le blé.... Quand on vit la stérilité, on permit, au mois d'avril et de mars, de semer de menus grains. Quelques précautions que l'on prit, l'orge fut vendue jusqu'à soixante francs le setier. » (Note de l'avocat général Joly de Fleury.)

2. Dulaure, *Histoire de Paris*, t. IV, p. 443.

3. Cf. dans *Le Travail* le chapitre intitulé : Histoire du travail manuel.

Au reste, cette domination de la routine n'était pas la seule entrave que le régime des corporations et de la réglementation apportât aux progrès de l'industrie. Toutes les fabrications qui exigent le concours de plusieurs métiers étaient pour ainsi dire impossibles. Autant la division du travail sous une direction unique rend la main-d'œuvre plus économique et plus parfaite, autant la division, l'indépendance et la rivalité des corporations augmentaient les difficultés d'exécution et les difficultés pécuniaires des entreprises mixtes. Si vous vouliez, par exemple, faire une lampe, il vous fallait, pour les tuyaux, des serruriers de fer ou des serruriers de laiton, pour le corps de lampe des chaudronniers grossiers et des chaudronniers planeurs, un verrier pour la cheminée, un cloutier pour les vis, un chandelier pour la mèche, et pour l'huile, un huilier. Chacun prélevait son bénéfice, non-seulement le bénéfice de sa fourniture, mais celui de son monopole; car il faut bien que le monopole serve à quelque chose, et il servait à tout marchand à enfler son mémoire de frais. Ces bénéfices morts, qui diminuent la production, tandis que le bon marché, en activant la production, crée des débouchés, double, triple, centuple la fabrique, rendaient les capitaux improductifs, les maîtrises onéreuses aux titulaires, le commerce languissant, le progrès impossible, et les produits grossiers ou médiocres. Ainsi se vérifiait une fois de plus la justesse de cet axiome, que le plus grand auxiliaire de la production, c'est la liberté du travailleur.

Voici où en était arrivé ce peuple si bien gouverné, administré avec tant de sollicitude. Sous Louis XIV, Vauban écrivait dans la préface de la *Dîme royale*, ces douloureuses paroles : « Sur dix Français, il y en a un qui manque positivement de pain, cinq qui n'en ont pas suffisamment, et trois dont la position est fort gênée. » Le marquis d'Argenson, qui fut ministre de Louis XV, écrit à la date de 1740 : « Au moment où j'écris, en pleine paix, avec les apparences d'une récolte sinon abondante

du moins passable, les hommes meurent autour de nous, dru comme mouches, de pauvreté, en broutant l'herbe[1].... Le duc d'Orléans porta dernièrement au conseil un morceau de pain de fougère. A l'ouverture de la séance, il le posa sur la table du roi, disant : « Sire, voilà de quoi vos « sujets se nourrissent[2] ».... Dimanche dernier, le roi allant à Choisy par Issy, traversa le faubourg Saint-Victor. Cela fut su; le peuple s'amassa et cria, non plus *Vive le roi!* mais *Misère, famine, du pain!* Le roi en fut mortifié[3].... Le nombre des pauvres dépassera bientôt celui des gens qui peuvent vivre sans mendier. Dans la ville de Châtellerault on a obligé chaque bourgeois à entretenir à ses frais un pauvre. La population est de quatre mille âmes, et sur ce nombre, il s'est trouvé dix-huit cents pauvres enrôlés à la charge des bourgeois[4].... Sa Majesté a dit au duc de La Rochefoucauld que le royaume avait diminué d'un sixième depuis un an. Il est positif qu'il est mort plus de Français de misère depuis deux ans que n'en ont tué toutes les guerres de Louis XIV[5].... C'est aujourd'hui à faire pitié, même aux bourreaux[6]. »

Cependant les bourreaux ne se relâchaient pas. La corvée était devenue impossible, parce que les travailleurs se mouraient. On en parlait au conseiller d'État Fagon : « Monsieur, dit-il, tout ceci est la faute du chancelier d'Aguesseau. Depuis qu'il a si fort restreint la compétence des prévôts de maréchaussée, il est devenu impossible de faire arrêter ces mendiants. » Et le marquis d'Argenson, après avoir rapporté ces funèbres paroles, ajoute : « Tels sont ceux qui ont part à la direction des affaires : durs, tyranniques, heureux de leur sort, jugeant celui des autres par le leur propre : *juges de Tournelle*, habitués à voir de sang-froid disloquer les membres des suppliciés[7]. »

1. *Mémoires* d'Argenson, t. II, p. 24. — 2. *Ibid.*, p. 27. — 3. *Ibid.*, p. 29.
4. *Ibid.*, p. 33. — 5. *Ibid.*, p. 34. — 6. *Ibid.*, p. 33.
7. *Mémoires* d'Argenson, t. II, p. 29 et 30.

L'Europe marchait à grands pas dans la voie des perfectionnements et du bon marché, que la France en était encore aux vieilles coutumes et aux prix excessifs. Quand le maître avait payé ses frais d'apprentissage, de chef-d'œuvre et de guilde, son droit de maîtrise à la corporation et au Trésor, sa redevance au chambellan, au cuisinier ou au chancelier, suivant la règle particulière, son black-mail aux industries voisines qui avaient le droit de lui refuser ou des clous, ou des tubes de cuivre, ou tout autre élément indispensable de sa production, il était obligé de se rattraper en surfaisant les prix de sa marchandise, ce qui éloignait les acheteurs, condamnait les ouvriers au chômage, et privait les citoyens d'un produit utile. L'œuvre manufacturée avait déjà payé toutes ces patentes et tous ces monopoles avant de sortir de l'atelier; hors de là, elle tombait sous de nouvelles lois financières, les lois de commerce. Il fallait qu'elle acquittât un droit de transport, un droit de magasinage, un droit de vente; des péages sur tout. Il n'y avait pas moins de huit barrières d'Angers à Marseille. De la somme énorme payée par le consommateur de Marseille pour le blé recueilli dans le Maine ou en Bretagne, il entrait à peine un vingtième dans la poche du producteur. Il résultait de là, entre autres conséquences funestes, que presque tous les produits se consommaient sur place, au double et immense détriment du producteur et du consommateur; que la matière première encombrait un marché, et manquait dans l'autre; que l'industrie voiturière était à peu près nulle; qu'il n'y avait pas de routes et de moyens de locomotion, que l'administration et la banque étaient presque impossibles, et que la marine restait stationnaire, malgré l'étendue de nos côtes.

Si la France voulait conquérir une place sur le marché européen, obtenir pour elle-même les produits les plus nécessaires, émanciper, rendre à la vie toute la méritante et misérable armée des travailleurs, elle devait briser,

anéantir ces gothiques règlements qui assujettissaient les contemporains de Newton aux routines du treizième siècle, qui empêchaient les bras de travailler, l'imagination de trouver, l'inventeur d'exécuter, et qui tenaient captif et impuissant le génie de l'humanité comme ces princesses des légendes du moyen âge endormies et charmées dans le fond d'une caverne. Ce fut Turgot qui rompit le charme. Pour avoir compris cela, pour l'avoir voulu, il a droit à plus de respect que les plus grands hommes dont nos places portent les statues.

2. Émancipation du travail par Turgot et l'Assemblée constituante.

Voici les termes à jamais mémorables de l'édit de février 1776, portant abolition des jurandes et maîtrises :

« Dieu, en donnant à l'homme des besoins, en lui rendant nécessaire la ressource du travail, a fait du droit de travailler la propriété de tout homme, et cette propriété est la première, la plus sacrée et la plus imprescriptible de toutes.

« Nous regardons comme un des premiers devoirs de notre justice et comme un des actes les plus dignes de notre bienfaisance, d'affranchir nos sujets de toutes les atteintes portées à ce droit inaliénable de l'humanité. Nous voulons, en conséquence, abroger ces institutions arbitraires qui ne permettent pas à l'indigent de vivre de son travail, qui repoussent un sexe à qui sa faiblesse a donné plus de besoins et moins de ressources, et qui semblent, en le condamnant à une misère inévitable, seconder la séduction et la débauche; qui éteignent l'émulation et l'industrie, et rendent inutiles les talents de ceux que les circonstances éloignent de l'entrée d'une communauté; qui privent l'État et les arts de toutes les lumières que les étrangers y apporteraient; qui retardent les progrès de

ces arts...; qui enfin, par la facilité qu'elles donnent aux membres des communautés de se liguer entre eux, de forcer les membres les plus pauvres à subir la loi des riches, deviennent un instrument de monopole, et favorisent des manœuvres dont l'effet est de hausser au-dessus de leur proportion naturelle les denrées les plus nécessaires à la subsistance du peuple.... »

« M. Turgot est le ministre le plus éclairé et le plus intègre que la France ait jamais eu, s'écriait Voltaire[1] ! c'est le père du peuple[2] ! le successeur immédiat de Sully[3] ! il nous rend l'âge d'or[4] ! nous sommes dans l'ivresse du bonheur[5]. »

Mais, comme il arrive toujours, les priviléges attaqués se défendaient avec vigueur; ils se mettaient sous l'égide du principe de la propriété, dont ils étaient la violation, et trouvaient des auxiliaires empressés dans tous ceux qui regardaient un changement dans la loi comme la suppression de toutes les lois; conservateurs plus dangereux que les plus dangereux novateurs, et que l'on voit, à toutes les époques, profaner et compromettre le droit, en défendant sous son nom les plus intolérables abus. Parmi les innombrables brochures que l'on publia contre l'édit, une des plus remarquables, parce qu'elle peint bien cette situation, fut un écrit anonyme intitulé : *Mémoire à consulter sur l'existence actuelle des six corps, et la conservation de leurs priviléges*. (Les six corps étaient six corporations privilégiées entre toutes, qui avaient la haute main sur les affaires générales de la place, à Paris : c'étaient les drapiers, les épiciers, les merciers, les bonnetiers, les pelletiers et les orfévres[6].)

1. Voltaire, lettre à Mme de Saint-Julien, 11 janvier 1776.
2. Lettre à Turgot, 15 janvier 1776.
3. Lettre à M. de Fargès, 26 janvier 1776.
4. Lettre à M. Vasselier, 15 mars 1776.
5. Lettre au chevalier Delisle, 14 mars 1776.
6. Au commencement de 1674, Louis XIV fit demander un emprunt à

Le but de l'auteur est « de dissiper les idées fausses et déshonorantes que des écrivains, séduits par l'enthousiasme du bien général, éblouis par la chimère d'une liberté illimitée, ont répandues sur les commerçants ; de prouver aux magistrats conservateurs des priviléges et des propriétés, que l'on ne peut pas porter atteinte à l'existence actuelle des six corps, et adopter le système de destruction dont on les épouvante, sans que le public soit livré à la mauvaise foi, et les arts dégradés par l'ignorance, sans que la fortune des plus honnêtes familles de la capitale ne soit ébranlée, sans que des états consolidés depuis des siècles par des édits, par des lettres patentes enregistrées dans les cours souveraines, ne deviennent tout à coup incertains et précaires. »

Voilà dans cet exposé la propriété ouvertement identifiée avec le privilége, et le privilége légitimé par la durée, par la possession d'état *consolidée depuis des siècles par des lettres patentes enregistrées*. Rien ne montre mieux le caractère des édits de Turgot, qui opposaient le droit naturel à ce prétendu droit de la tradition et du privilége, sur lequel reposait tout le régime de la société française. On peut dire hardiment que l'abolition des maîtrises n'était que la préface de l'abolition des droits féodaux, et que la tradition, vaincue sur un point si important, n'aurait pas tardé à céder partout la place à la raison et à la justice. Le droit du travail aurait remplacé le droit de l'épée comme base de l'ordre social. Le parlement résista avec opiniâtreté. Des cinq édits que Turgot avait fait signer à Louis XVI, un seul, celui qui supprimait la caisse de Poissy, obtint l'enregistrement. Mais la suppression des maîtrises et jurandes, celle de la corvée, celle des droits existant à Paris sur les grains, la farine et autres denrées

la corporation des merciers, leur offrant le premier rang entre les six corps. Les merciers donnèrent l'argent, mais refusèrent la prééminence qui leur était offerte. (*Mémoires secrets*, t. V, p. 52.)

de première nécessité, celle des offices onéreux pour le Trésor et vexatoires pour le peuple qui entravaient le commerce et la navigation de la Seine, ne purent être homologuées. Le parlement eut le triste courage de se mettre du côté des privilégiés contre le droit et le peuple, et de signaler comme une atteinte au bon ordre, ces tardives et incomplètes réparations. Il déclara que toutes les lois seraient compromises, et que l'État serait bouleversé, si le roi ne mettait un terme aux *débordements économiques*. Il fallut que Turgot amenât Louis XVI à Paris, et fît enregistrer ses édits dans un lit de justice. Même en présence du roi et du ministre, l'avocat général Séguier, au lieu de requérir l'enregistrement comme il y était obligé par sa charge, se livra à des critiques amères, pour qu'il fût bien évident que la magistrature obéissait malgré elle [1]. Le premier président alla jusqu'à parler de la consternation du peuple : « Au moment où il peignait le peuple de Paris consterné, disent les *Mémoires secrets*, les guinguettes regorgeaient d'ouvriers qui avaient quitté leurs maîtres, avaient pris des carrosses de remise et offraient partout le spectacle d'un vrai délire [2]. » Cette joie fut de courte durée. La noblesse, les parlements, les maîtres, réunis contre Turgot, réussirent à le faire chasser du mi-

1. Voici les paroles de ce même Séguier dans un procès intenté à Boncerf, commis et confident de Turgot, à propos d'un écrit économique où les idées du contrôleur général étaient défendues : « On est tenté de croire qu'il existe dans l'État un parti secret qui, par des secousses intérieures, cherche à en ébranler les fondements.... Chaque peuple a ses mœurs, ses lois, ses coutumes, ses usages. Les institutions politiques forment l'ordre public. Intervertir cet ordre, c'est toucher à la constitution même du gouvernement que les nations ont adopté.... Par quelle fatalité arrive-t-il aujourd'hui que les écrivains se font une étude de tout combattre, de tout détruire, de tout renverser? Cet édifice de nos ordonnances, ouvrage de tant de siècles, le fruit de la prudence des souverains, le résultat des veilles des ministres les plus éclairés, des magistrats les plus consommés, est traité par les nouveaux précepteurs du genre humain avec le mépris insultant dont les rêveries de leur imagination exaltée par l'enthousiasme d'un faux système sont seules susceptibles. »

2. *Mémoires secrets*, t. IX, p. 70.

nistère[1]. « Je ne vois plus que la mort devant moi, depuis que M. Turgot est hors de place, disait Voltaire. Je ne comprends pas comment on a pu le renvoyer. Ce coup de foudre m'est tombé sur la cervelle et sur le cœur[2]. »

Les édits de Turgot furent rapportés peu de temps après sa retraite, par un simple arrêt du conseil[3]. On dit que ce grand homme, qui avait supporté sa disgrâce avec égalité d'âme, ne put apprendre sans pleurer ce renversement de ses espérances[4]. Dès le lendemain, les fermiers de la caisse de Poissy attaquèrent en calomnie l'économiste Baudeau, qui se défendit lui-même au Châtelet pendant deux audiences, et prouva que les fermiers prêtaient de l'argent aux bouchers à raison de quatre-vingt-douze pour cent; que la caisse ne payait au Trésor que huit cent mille livres par an, tandis que les bouchers et les consommateurs supportaient au moins le double de cette somme[5]. Il fut acquitté devant le tribunal; mais la cour l'exila en Auvergne. C'est seulement dans la séance de l'Assemblée nationale du 15 février 1791, que les corporations furent définitivement et pour jamais abolies[6]. En

1. Le 12 mai 1776.
2. Lettre à la Harpe, 10 juin 1776.
3. 11 août 1776.
4. Droz, *Histoire du règne de Louis XVI*, t. I, p. 213.
5. *Correspondance* de Grimm, t. IX, p. 159 sqq.
6. Le rapporteur Dallarde résuma en ces termes le régime des corporations : « Dans presque toutes les villes du royaume, l'exercice des arts et métiers se concentrait dans les mains d'un petit nombre de maîtres réunis en communautés. Ces maîtres pouvaient seuls fabriquer ou vendre les objets de commerce particulier dont ils avaient le privilége. La longueur de l'apprentissage, la servitude du compagnonnage, les frais de réception épuisaient une partie de la vie du citoyen laborieux et des fonds dont il avait besoin pour monter son commerce; un repas de communauté absorbait les produits d'une année. En voyant se combiner avec ces exactions les franchises accordées au fils de maîtres, l'exclusion donnée aux étrangers, c'est-à-dire aux habitants d'une autre ville, enfin la facilité avec laquelle ces corporations pouvaient se liguer pour hausser le prix des marchandises et même des denrées, on parvient à croire que tous leurs efforts tendaient à établir dans l'État une caste exclusivement commerçante. » (Séance du 15 février 1791.)

même temps, pour couvrir en partie la perte que le Trésor allait supporter, on établit un droit de patente.

Quelques mois après[1], sur le rapport de Chapelier, l'Assemblée rendit un décret pour empêcher les ouvriers ou les patrons de rétablir, au moyen de coalitions, quelques-uns des plus graves inconvénients des corporations abolies. Il importe toutefois de ne pas oublier que même sous le régime des jurandes, les coalitions n'étaient pas rares parmi les ouvriers. Je ne citerai que la coalition des compagnons maçons, en 1785, et celle des garçons maréchaux, en 1786. Le parlement fut obligé de renouveler les ordonnances contre les attroupements[2]. Quoi qu'il en soit, la loi présentée par Chapelier est mémorable. En voici les dispositions principales :

« Art. 1. L'anéantissement de toute espèce de corporations de citoyens de même état et profession étant l'une des bases fondamentales de la Constitution française, il est défendu de les rétablir de fait sous quelque prétexte et sous quelque forme que ce soit.

« Art. 2. Les citoyens de même état ou profession, entrepreneurs, ceux qui ont boutique ouverte, les ouvriers et compagnons d'un art quelconque, ne pourront, lorsqu'ils se trouveront ensemble, se nommer de président ni secrétaire ou syndic, tenir des registres, prendre des arrêtés ou délibérations, former des règlements sur leurs prétendus intérêts communs. »

L'article 3 déclare nulles toutes les conventions prises de concert pour fixer le prix du travail, et condamne les auteurs de ces résolutions à 500 francs d'amende, et à la suspension pendant un an de l'exercice de tous les droits de citoyens actifs, et de l'entrée dans les assemblées. Si les résolutions contiennent une menace contre les con-

1. 14 juin 1791.

2. Quelques jours après parut une ordonnance du roi prononçant l'emprisonnement et des peines corporelles contre les ouvriers coupables d'avoir quitté leurs maîtres de concert. »

trevenants (art. 6), la peine est une amende de mille livres, et trois mois d'emprisonnement. Il est interdit à tous corps administratifs ou municipaux, d'employer aux travaux publics les ouvriers ou patrons coalisés (art. 5).

Enfin, l'Assemblée achevant son œuvre, comprit expressément, dans le préambule de la Constitution promulguée le 14 septembre 1791, les jurandes et maîtrises parmi « les institutions qui blessent la liberté et l'égalité des droits. » Après avoir proclamé l'abolition de la noblesse, de la pairie, de la vénalité et de l'hérédité des offices, elle continue en ces termes : « Il n'y a plus, pour aucune partie de la nation ni pour aucun individu, aucun privilégé ni exception au droit commun de tous les Français. Il n'y a plus ni jurandes, ni corporations de professions, arts et métiers. »

Ce décret, rapproché de l'histoire des corporations, donne une définition très-complète de la liberté du travail.

La liberté du travail est le droit qui appartient à tout citoyen de choisir lui-même sa profession;

D'en exercer, à son gré, une seule ou plusieurs ;

De régler comme il l'entend, le prix de ses produits ou de ses services ;

Et d'échanger les résultats de son travail, à l'intérieur où à l'extérieur, sans aucune entrave, au mieux de ses intérêts.

Quand on vient de parcourir, même imparfaitement, l'histoire des corporations, et qu'on a vu, pendant des siècles, la volonté de l'homme et sa puissance de production asservies à des lois minutieuses et rétrogrades, on ne peut s'empêcher de saluer cette complète émancipation du travail avec un profond sentiment de reconnaissance pour l'Assemblée qui l'a décrétée. Voilà enfin des législateurs qui comptent sur l'homme pour faire le bonheur de l'homme, et qui ne traitent leurs administrés ni en bétail humain, qui n'existe que pour le plaisir et le bénéfice de

ses maîtres, n en mineurs imbéciles, dont l'intelligence a besoin d'être guidée et garantie contre ses propres écarts. Il semble que la force expansive de la nation, jusque-là comprimée, entre pour la première fois en possession d'elle-même, et que l'humanité, endormie sous saint Louis, se réveille sous Turgot, après une léthargie de quatre siècles. Le travail imposé et le travail réglementé sentent l'esclave; le travail libre, au contraire, est le sceau du citoyen [1]. En rendant au travail sa liberté, on lui restitue sa dignité, l'ouvrier se sent un homme. Investi du droit d'utiliser à son gré, et dans son propre intérêt, ses forces et son aptitude, il sent s'accroître sa responsabilité et ses chances; il prend l'habitude de délibérer et de chercher; il a plus d'autorité dans sa famille, parce qu'il est dans l'atelier l'égal de ses compagnons. La propriété ne lui paraît plus oppressive depuis qu'il a dans son travail une propriété qui peut lui ouvrir un droit à toutes les autres. Il devient partie intégrante de la république, dont il n'était jusque-là que le sujet. Il s'accoutume à

1. « Plus la civilisation s'élève, plus le travail est honoré; les peuples primitifs le méprisent comme le lot des esclaves. » (Roscher, *Principes d'écon. polit.*, traduits par M. Wolowski, t. I, p. 89.) C'est un des grands traits du christianime d'avoir compris dès le premier jour la grandeur du travail. Virgile disait encore :

Tu regere imperio populos, Romane, memento.

Ce vers est une glorification de la force; il contient par anticipation toute la théorie de la noblesse féodale. Écoutez au contraire l'apôtre : « Je vous exhorte à vous appliquer chacun à ce que vous avez à faire, à travailler de vos mains, ainsi que nous l'avons ordonné, afin que vous vous mettiez en état de n'avoir besoin de personne. » (*Ire aux Thess.*, IV, 11 et 12.) « Et nous n'avons mangé gratuitement le pain de personne, mais nous avons travaillé jour et nuit avec peine et avec fatigue, pour n'être à charge à aucun de vous. Ce n'est pas que nous n'en eussions le pouvoir; mais c'est que nous avons voulu nous donner nous-même pour modèle, afin que vous nous imitassiez. » (*IIe aux Thess.*, III, 8 et 9.) « Que celui qui dérobait ne dérobe plus, mais qu'il s'occupe en travaillant des mains à quelque travail utile, pour avoir de quoi donner à ceux qui sont dans l'indigence. » (*Aux Éphésiens*, IV, 28.)

comprendre le rôle de la richesse en voyant de près comment elle se produit et comment elle circule, et de plus saines idées de l'association civile et de la fraternité humaine entrent dans son esprit. Ce dut être un beau spectacle pour le monde que cette nation libre, s'avançant avec confiance vers l'avenir, après avoir brisé toutes les entraves qui contrastaient si péniblement avec la générosité de ses instincts, la pénétration naturelle et le degré de culture de son intelligence ; et le philosophe doit se rappeler ici avec consolation, que, dans la nuit du 4 août, ce furent surtout les privilégiés qui livrèrent bataille aux privilèges, et qui proclamèrent le règne de l'égalité, c'est-à-dire l'avénement de l'homme sur la scène du monde.

3. Entraves à la liberté du travail encore subsistantes dans les lois.

On voudrait pouvoir dire qu'une prospérité croissante marqua les premières années de la liberté ; mais, nous l'avons vu partout, la révolution faite pour la liberté tourna promptement à la compression. Des deux ennemis de la liberté, l'un, le communisme traditionnel, ou se relâchait de ses préventions, ou se déclarait convaincu par les maximes bienfaisantes de la philosophie ; l'autre, le communisme révolutionnaire, ne songeant qu'au but, et se trompant sur l'utilité et sur la moralité des moyens, au lieu d'attendre de la liberté une répartition équitable des jouissances sociales, voulait la demander à une organisation tout aussi sévère que celle à laquelle on échappait quoique fondée sur des bases tout opposées et en apparence plus équitables. Le régime de la liberté n'avait pas eu le temps de s'établir, les émancipés le comprenaient à peine, quand la guerre étrangère, les troubles civils, et les efforts d'une double réaction vinrent embarrasser et arrêter ses progrès. De là, depuis soixante ans,

une liberté réelle, mais incomplète, menacée tantôt par le triomphe des absolutistes, tantôt par celui des communistes révolutionnaires. On peut presque dire que Turgot et la Constituante avaient fondé la liberté, et qu'après eux, tout le monde lui a fait échec. La Terreur est venue avec ses lois de maximum, avec sa malveillance pour le grand commerce, avec ses idées fausses sur le rôle du talent et du capital dans la production, avec ses tentatives financières qui ne faisaient qu'organiser la ruine, avec sa manie de réglementation, trop ancienne dans notre pays, et trop fidèlement imitée par les gouvernements ultérieurs. On sait que la paix revint après elle, mais non la liberté ; et les gouvernements même qui, sous différents drapeaux, avaient des aspirations libérales, se laissèrent souvent emporter par le désir de se fortifier eux-mêmes, et, sous prétexte de police, chargèrent les citoyens d'entraves inutiles et par conséquent injustes.

Nous venons de voir que la Constituante avait établi l'impôt des patentes, dans la loi même, dans le premier article de la loi qui rendait la liberté au travail. Le rapporteur disait avec raison que cette nouvelle taxe était en réalité un amoindrissement d'impôt; mais quoique ce fût un impôt comparativement rationnel et léger, substitué à une charge écrasante et mal répartie, ce n'en était pas moins un impôt sur le travail. Il était bien dur pour un ouvrier qui payait quatre cents livres de loyer pour lui et sa famille, de payer encore par année une patente de quarante livres[1]; et c'était presque une contradiction de la part du législateur de vendre ainsi le droit de travailler, après avoir déclaré dans le préambule de la loi, que

1. Art. 12. Le prix des patentes annuelles pour tous les commerces, arts, métiers et professions, est fixé sous les exceptions ci-après, à raison du prix du loyer ou de la valeur locative de la maison de ceux qui les demanderont, et dans les proportions suivantes :

« 2 sous pour livre du prix de loyer jusqu'à 400 livres ; 2 sous 6 deniers pour livre depuis 400 livres jusqu'à 800 livres, et 3 sous pour livre au-dessus de 800 livres. » (Loi du 15-16 février 1791.)

ce droit est le premier de tous, et le plus imprescriptible. Quand je travaille, je me fais d'abord du bien à moi-même sans doute; mais j'en fais aussi à l'État; j'accrois sa richesse : pourquoi me frapperait-il d'une peine? Est-ce celui qui part pour l'armée, qui doit payer un capital, ou celui qui demande à être exempté? C'est l'oisif, le riche. Ne donnant pas sa peine, il est juste qu'il donne son argent, voilà le vrai. L'État lui dit : « Tu ne fais rien pour moi, puisque tu n'accrois pas le capital commun ; cependant je te donne la protection de mes lois et de mes soldats. Pour ce double service, abandonne une part de ton bien. » Il n'y a d'association possible entre les oisifs et les travailleurs, que si les oisifs donnent en argent l'équivalent du travail des autres. Mais la loi des patentes renverse tout cela. C'est l'oisif qui ne paye rien, et le travailleur paye pour avoir le droit de travailler. Lorsque le rapporteur descendit de la tribune, un député obscur, M. Begouen, voulut protester au nom de ces principes. « On pensait autrefois, dit-il, que le droit de travailler était un droit régalien; nous pensons maintenant, et le comité paraît penser avec nous que c'est un droit national. Cependant le projet de loi qu'il nous présente tend à faire renaître les jours où l'on s'enorgueillissait de vivre sans rien faire : on appelait cela vivre noblement. Au lieu d'exiger des patentes pour travailler, il faut plutôt soumettre à en prendre ceux qui restent oisifs. » M. Dandré qui lui répondit, se borna à soutenir que, si la patente était un impôt sur le travail des artisans, la contribution foncière est un impôt sur le travail des laboureurs. Cette réponse n'est pas absolument juste : la contribution foncière est établie sur le fruit du travail, et ne pèse pas directement, comme la patente, sur le travail lui-même. Il y a d'ailleurs bien d'autres inégalités dans le régime de l'impôt, et il suffit de citer la différence qui existe à cet égard entre la propriété immobilière et la propriété mobilière. Au reste, M. Dandré avait raison de dire, en com-

mençant son discours, qu'il fallait se défier des idées philosophiques, ou renoncer aux impôts[1]; car malgré les prodigieux efforts de la Constituante, et les grands résultats qu'elle a obtenus, il s'en faut bien que l'assiette de l'impôt soit raisonnable et équitable. L'impôt des patentes en particulier, me paraît un contre-sens social; et puisque l'impôt est nécessaire, il n'y a, si je ne me trompe, qu'un seul moyen de le rendre juste et logique, c'est d'abord de l'asseoir sur une base unique, sur la base du revenu, en prenant soin de ne donner de prime ni à l'oisiveté, ni à cette espèce de luxe qui est improductive (unité de l'assiette), et ensuite de le diviser seulement en impôt communal et en impôt national (régularité, simplification de la perception et de la dépense). Voilà en trois mots un grand programme, plein de toutes sortes de difficultés et d'orages. L'impôt sur le revenu ne serait pas une nouveauté en France, où il a longtemps existé sous le nom de dixième[2]. Les financiers du dix-huitième siècle n'ont rien laissé à inventer aux nôtres en matière d'impôts et d'emprunts. L'impôt du dixième (l'impôt sur le revenu), proportionnel à la fortune de l'imposable et non aux besoins de l'État, coexistait avec la capitation, la taille, les gabelles, de sorte que le pouvoir en avait l'odieux et le peuple n'en avait pas les bénéfices. Je ne puis m'empêcher de croire qu'il sera rétabli un jour sur de meilleures bases, et qu'il héritera de tous nos autres impôts; et quand on en sera venu là, nos impôts indirects, nos douanes, nos lois de timbre et d'enregistrement, nos lois de patentes, notre armée

1. « Défiez-vous des idées philosophiques ou renoncez aux impôts, car aucun n'est exempt d'immoralité. »

2. 8 août 1741. « M. Orry a dit à deux intendants que je connais qu'on établirait un nouveau dixième le 8 octobre prochain. Il espère en tirer davantage que lorsqu'on établit ce nouvel impôt en 1733. (Le premier avait été établi en 1709 par Desmarest.) La circulaire de M. Orry aux intendants n'est qu'un tissu de duretés inouïes. Ce sera une espèce de taxe des gens aisés; on présumera ce que vous avez ou devez avoir de revenu. » (*Mémoires du marquis d'Argenson*, t. II, p. 231 sq.)

d'employés de toutes sortes, paraîtront aussi barbares à nos successeurs, que peuvent l'être à nos yeux, les douanes intérieures, les péages et les fermiers généraux. Une réforme si urgente et si radicale passera pour impossible tant que Dieu n'aura pas donné un nouveau Turgot à la terre. Mais je ne veux ni ne puis insister: il fallait seulement risquer cette déclaration en parlant de l'impôt sur les patentes : je suis heureux que mon sujet n'exige pas de moi davantage.

Non ideo debet pelago se credere, si qua
Audet in exiguo ludere cymba lacu[1].

Si l'impôt des patentes rappelait, quoique de bien loin, les taxes imposées aux anciennes corporations, diverses tentatives, émanées soit des ouvriers, soit de l'État, parurent rendre un semblant de vie aux corporations elles-mêmes. Ce furent d'abord les ouvriers qui se coalisèrent pour obtenir un meilleur prix de journée. Tel est le jeu naturel des intérêts. Au moyen âge, les maîtres s'étaient coalisés pour exploiter l'ouvrier et le consommateur : ils avaient fondé des corporations où tous les avantages étaient de leur côté, et cela avait duré pendant des siècles, grâce au principe d'immobilité et de tradition qui gouvernait la société. Quand le charme fut rompu, et la liberté proclamée, les ouvriers se trouvant en nombre et par conséquent en force, voulurent se servir de la liberté pour fonder un régime aussi oppressif que l'ancien, mais dans lequel ils se feraient la bonne part au détriment des maîtres. C'est dans un coin de la société l'image fidèle de la société entière; et la liberté se trouve là, comme ailleurs, côtoyée par le communisme venant du haut en bas, et par le communisme venant du bas en haut. Au fond l'oppression des maîtres par les ouvriers n'est ni plus juste ni plus favorable aux progrès de l'industrie, que l'oppres-

1. Ovide, *Les Tristes*, liv. II, v. 329, 330.

sion des ouvriers par les maîtres. Tout ce qui nuit à la liberté, nuit au travail, et blesse à la fois l'intérêt social et la justice. Il faut que les maîtres fassent un bénéfice, sans quoi ils cesseraient de travailler et de fournir leurs capitaux; et il faut que ce bénéfice ne soit pas trop démesurément enflé au détriment des ouvriers, sans quoi le travail n'aurait pas sa légitime récompense; la société se trouverait mal organisée, puisque le travail serait d'un côté et la jouissance de l'autre; elle manquerait de stabilité, car la justice peut seule dompter le nombre, et quand le nombre ne voit devant lui que le privilége, il l'écrase tôt ou tard. Mais qui déterminera la part du maître, c'est-à-dire la part du capital, et celle de l'ouvrier, c'est-à-dire de la main d'œuvre? Si c'est le maître, il exploitera l'ouvrier; si c'est l'ouvrier il ruinera le capital. Le maître sera communiste comme Lycurgue, qui remplissait les champs et les ateliers d'ilotes : et l'ouvrier le sera comme Babeuf, qui, par sa république des égaux, ôtait sa place au talent et sa récompense au travail. Il ne reste qu'une issue, la vraie, la juste, celle qui laisse l'offre et la demande s'équilibrer l'une par l'autre, et qui par conséquent n'ajoute pas la difficulté des institutions à celle des choses. Chapelier avait donc bien raison de dire que les coalitions d'ouvriers, du moment que la majorité imposait sa loi à la minorité, étaient une restauration des corporations en sens inverse, et qu'elles remplaçaient le despotisme des patrons par celui des ouvriers. Il était d'autant plus urgent de pourvoir à ce danger en 1791, que les travailleurs, émancipés de la veille, étaient pressés de jouir, et peut-être de se venger; qu'ils ne pouvaient se faire une idée juste des conditions et des nécessités de l'industrie; que dans cette revendication universelle des droits de l'individu, ils devaient être excités contre toutes les inégalités sociales justifiables aussi bien que contre les inégalités factices; qu'il était peut-être difficile à des citoyens qui, le soir, régnaient dans les clubs, d'obéir tout le jour dans les ateliers.

Les coalitions, telles qu'on les entendait à ce premier jour, ne nuisaient pas moins à la liberté des ouvriers qu'à celle des maîtres[1].

Mais entre la coalition imposée par la majorité, et la coalition volontairement formée pour la poursuite d'un but légal, avec liberté pour chaque coalisé de se retirer quand il lui plaît, il y a un abîme. La différence est la même qu'entre le communisme et l'association : le communisme est la négation de la liberté; l'association en est l'instrument. De même pour la coalition : si elle est imposée, elle met chaque ouvrier individuellement à la merci des autres ouvriers; et si elle est interdite, elle met tous les ouvriers, ensemble et séparément, à la merci des patrons. Dans cet embarras, comment sauver la liberté ? En permettant la coalition; en ne permettant pas qu'on la rende obligatoire.

La première erreur de Chapelier fut de croire que, du moment qu'il y avait une coalition, elle obligeait tous les ouvriers : 1° à y rester; 2° à lui obéir. Partant de cette opinion fausse, il avait raison d'interdire les coalitions, de les comparer aux corporations anciennes, et de les considérer comme essentiellement contraires à la liberté soit du patron, soit de l'ouvrier.

Sa seconde erreur fut de croire que la coalition pouvait être défendue, sans condamner l'ouvrier à subir la loi du patron. La lutte est entre le capital et le travail; elle n'est donc pas entre le patron et un ouvrier, mais entre le pa-

1. « Le but de ces assemblées qui se propagent dans le royaume et qui ont déjà établi entre elles des correspondances, est de forcer les entrepreneurs de travaux, les ci-devant maîtres, à augmenter le prix de la journée de travail; d'empêcher les ouvriers et les particuliers qui les occupent dans leurs ateliers de faire entre eux des conventions à l'amiable; de leur faire signer sur des registres l'obligation de se soumettre aux taux de la journée de travail fixés par ces assemblées et aux autres règlements qu'elles se permettent de faire. On emploie même la violence pour faire exécuter ces règlements; on force les ouvriers de quitter les boutiques, etc. » (Séance du 14 juin 1791. Discours de Chapelier.)

tron, qui représente le capital, et tous les ouvriers, ou au moins la majorité des ouvriers, qui représentent le travail. Un ouvrier isolé ne représente rien, il est sans force tant qu'il est seul, parce qu'il peut toujours être remplacé. Pour que la lutte soit équitable, c'est-à-dire pour qu'elle s'établisse entre le capital et le travail, il faut que les ouvriers aient le droit de s'associer, de se coaliser.

L'erreur de Chapelier avait pour conséquence de remplacer l'aristocratie par la ploutocratie. Le capital a régné pendant trois quarts de siècle à la place de la noblesse, sans que personne eût une conscience bien nette de l'énormité de cette usurpation. On se disait : les capitalistes ne forment pas une classe ; la possession ou la perte du capital n'est qu'un accident. Cela était vrai, et cela n'empêchait pas le capital de faire la loi dans les ateliers, grâce aux articles 414, 415 et 416 du Code pénal. On se disait aussi : ces articles n'empêchent pas la liberté individuelle ; chaque ouvrier est libre de refuser un salaire qu'il juge insuffisant. Sans doute, mais cette liberté était précisément la même que celle qui nous appartient à tous de nous laisser mourir de faim, si bon nous semble. Le raisonnement n'aurait pas été pire si Chapelier avait dit en 1789 : tout le monde est libre de travailler, mais il faudra une permission pour acheter des outils [1].

C'est seulement en avril 1864, que le droit de coalition a été reconnu. On peut dire que, sans l'abrogation des articles 414, 415 et 416, et sans l'instruction primaire universelle, la démocratie est un mensonge.

En reconnaissant le droit de coalition, le législateur de 1864 a craint que les ouvriers ne s'en servissent pour exercer des violences contre les patrons et contre les ouvriers dissidents, et pour éviter ces abus, il a édicté plusieurs pénalités et maintenu l'interdiction du droit de réunion. On a dit non sans raison que c'était refuser d'une main

1. Cf. Jules Simon, *Le Travail*, chap. VI.

ce qu'on donnait de l'autre. Comment poursuivre un but commun sans délibérer, sans se réunir? Pourquoi faire un Code pénal contre les violences exercées par les ouvriers, quand toutes les violences, quels qu'en soient les auteurs, sont prévues et punies par la loi commune[1]? Il n'y a de bonnes lois que les lois simples, et celles qui ne sentent pas l'exception.

La législation de 1864 n'en marque pas moins un progrès considérable dans notre organisation sociale. Le nouveau droit fera souvent du mal, dans des cas particuliers; mais il produira un grand bien, puisqu'il contribuera à rétablir l'égalité entre le capital et le travail, et à rendre la rémunération du travail équitable.

Un droit plus précieux encore que celui de s'associer pour maintenir le salaire, est celui de s'associer pour supprimer le salariat au moyen de la coopération. La coopération n'a pas les inconvénients et les dangers de la grève, elle est au moins aussi efficace pour établir le marché du travail sur des bases équitables, et enfin, elle rend le capital accessible aux travailleurs, non plus seulement en droit et par exception, mais en fait. Le progrès de la démocratie dépend de l'union de ces deux forces qui ont paru si longtemps inconciliables: la liberté et l'association.

L'erreur de Chapelier, qui a été le point de départ de la législation restrictive si récemment abolie, a eu d'autres conséquences, moins remarquées, moins funestes, graves cependant, et qui pour la plupart subsistent encore. Il est hors de doute que les premières coalitions s'étaient montrées oppressives, et il n'en pouvait guère être autrement dans un temps si voisin de la conquête du droit. Pendant que les citoyens, égarés par les suggestions de l'intérêt particulier mal entendu, commençaient à oppri-

1. Voyez dans *le Moniteur* des 28-29 avril les discours de MM. Jules Favre, Ernest Picard et Jules Simon, députés au Corps législatif.

mer la liberté le lendemain du jour où elle avait été établie, l'État de son côté, embarrassé de cette liberté nouvelle, et effrayé, pour ainsi dire, de son œuvre, se mit à restaurer çà et là quelques lambeaux du système aboli. Peu à peu, de véritables corporations se formèrent, mais sans maîtrise, sans oppression de l'ouvrier, sans tout cet arsenal de redevances et de routines que l'esprit moderne ne comportait plus. Du moment qu'on n'osait pas compter sur la liberté, les raisons ne manquaient pas pour mettre un grand nombre de professions sous la tutelle du gouvernement. Il fut permis aux communes de limiter le nombre des boulangers, de leur imposer une réserve, de les obliger à avertir l'autorité six mois d'avance lorsqu'ils voulaient cesser leur commerce, de les soumettre à la taxe du pain. Les mêmes droits ou des droits analogues furent donnés aux communes sur les bouchers. La ville de Paris entreprit, il y a quelques années, de taxer la viande comme le pain, et cette entreprise fut, comme on sait, malheureuse. On obtenait des résultats bien plus favorables de la vente à la criée, qui n'était pas autre chose que la liberté du commerce de la boucherie, installée dans un coin de la ville, en face de la redoutable concurrence du privilége [1]. Enfin on a renoncé à faire de la profession de boucher une sorte d'office concédé par l'autorité et transmis à titre onéreux comme une charge d'avoué. On a reconnu que ces bouchers en nombre limité se servaient de leur privilége pour faire la loi aux éleveurs et aux consommateurs, qu'il y avait là une difficulté factice ajoutée sans nul avantage aux difficultés naturelles des transactions, et que ce privilége, qui n'avait pour effet que d'enrichir les titulaires, était dans le commerce de la boucherie quelque chose de fort analogue aux anciens

1. Avant la Révolution, il y avait aussi à Paris des *mercandiers*, sorte de bouchers, sans cesse poursuivis par la corporation. Il est à remarquer que la corporation fit supprimer les mercandiers par le bureau de la commune de Paris, en septembre 1789.

droits de péage qui entravaient l'industrie voiturière. On a remis les choses dans leur état naturel, livré les commerçants à leur propre activité, sans tutelle ni privilége, et cette liberté contribuera sans doute, quand l'équilibre se sera fait, quand bouchers et éleveurs auront pris de nouvelles habitudes, à abaisser le prix de la viande. En tout cas, elle donnera le prix vrai, celui qui résulte du rapport de l'offre et de la demande; il n'y a que le prix ainsi produit, sans intervention des privilégiés, qui fasse un commerce équitable pour le vendeur et pour l'acquéreur. Les débats qui ont précédé cette excellente mesure ont eu cet intérêt particulier pour les philosophes, de bien faire voir que tous les monopoles se ressemblent, et se servent des mêmes armes. Le privilége moribond a soutenu que lui seul produisait de bonne viande par la certitude qu'il donnait aux éleveurs d'écouler leur produits; que la limitation du nombre des étaux rendait la surveillance de l'autorité plus facile; que l'existence d'un syndicat et l'importance du privilége pour les privilégiés garantissaient la probité du commerce; et qu'enfin, il y avait possession d'état, reconnue, consacrée, par les lois et règlements, comme si le droit de vendre une marchandise plus cher qu'elle ne vaut pouvait jamais devenir une propriété pour le marchand. Les corporations ne se défendaient pas par d'autres arguments en 1776; éternelles fluctuations de l'esprit humain, quand il ne s'en tient pas à ce qui est simple, naturel, équitable. Il semble qu'on devrait toujours débuter par le bon sens, et le bon sens est au contraire la plus précieuse et la plus difficile de toutes les conquêtes. Sous le ministère de M. Lanjuinais, on avait étudié la question de la boulangerie dans l'espérance d'arriver à la liberté du commerce du pain. Où est l'obstacle ? Tant qu'il y aura du grain en France, il y aura du pain. Ce n'est pas le four qui importe, c'est le sillon. Laissez la boulangerie à elle-même, et tournez toute la bienveillance du gouvernement, toute l'activité

des citoyens vers l'agriculture. Si malgré tout survient la disette, ce n'est pas d'une réserve de quelques sacs que vous aurez besoin, c'est de consuls intelligents et d'une bonne marine.

Les limonadiers et les cabaretiers ne forment pas une corporation; ils n'ont pas de syndicat, pas de taxe; ils ne sont soumis qu'à des règlements de police dont la nécessité est évidente; cependant leur commerce n'est pas libre. En vertu du décret de 1851[1], ils ne peuvent exercer qu'après avoir obtenu une autorisation toujours révocable. Ce droit conféré à l'administration d'empêcher l'ouverture d'un débit de vin ou de liqueur, et de le faire fermer arbitrairement, sans enquête, sans procédure, sans responsabilité du magistrat signataire de l'arrêté, met à la merci des fonctionnaires de l'ordre administratif la propriété d'un grand nombre de citoyens, et souvent des propriétés très-importantes. Une telle loi est contraire non-seulement à la liberté du commerce, ce qui est évident, mais au principe de la propriété. L'État a besoin de ce principe; il faut donc qu'il le respecte, et qu'il entoure la dépossession des formalités les plus tutélaires. N'est-il pas étrange que, pour prononcer une amende de six francs contre un cabaretier, il faille un procès-verbal, et une sentence contradictoire, avec recours en appel; et que le préfet, par un simple arrêté, puisse fermer une maison importante, ôter à une famille son héritage, le fruit d'un long travail et de longues privations? Cette contradiction entre deux lois, et de la loi nouvelle avec nos mœurs et les principes libéraux de 1789, ne peut être expliquée que par la nécessité la plus absolue, s'il y a jamais des nécessités assez fortes pour soumettre la propriété et la liberté des citoyens à des décisions administratives. Toutes les nations civilisées font consister la liberté civile en ceci :

1. Décret du 29 déc. 1851. (Cf. Vivien, *Études administratives*, 2e édit., II, p. 118.)

ne dépendre que de la loi, et de la loi appliquée par un tribunal, avec libre défense, publicité et recours. Même avec toutes ces formalités, la confiscation est une injustice, parce qu'elle infirme le droit de propriété, et qu'elle punit sur toute une famille la faute d'un seul coupable. Je veux croire que de pareils arrêtés ne sont jamais pris sans les raisons les plus légitimes: mais je suis persuadé aussi que, si on supprimait les tribunaux criminels en chargeant les préfets de condamner les voleurs aux galères et les assassins à la peine de mort par un simple arrêté, il n'y aurait pas de proconsul assez inhumain pour signer légèrement de pareilles sentences; et pourtant je ne pense pas qu'aucun gouvernement soit tenté d'introduire cette simplification dans le budget et dans l'administration de la justice. Je reconnais volontiers qu'il y a beaucoup d'abus dans la vente des liqueurs au détail, dans les estaminets où des pères de famille perdent leur temps et s'endettent, où des jeunes gens viennent prendre l'habitude de l'oisiveté et du vice; j'avoue que je comprendrais, que j'invoquerais même une surveillance active et des pénalités sévères; mais je ne comprendrai jamais les suppressions administratives dans un pays qui protége même les repris de justice et les assassins contre les plus invraisemblables erreurs des tribunaux judiciaires.

La profession de pharmacien est soumise à des règlements d'une autre nature. Le nombre des officines n'est pas limité, le commerce est libre; mais, pour exercer, il faut être muni d'un grade. Il est certain qu'il s'agit ici d'un de nos intérêts les plus pressants, et la crédulité est telle dans la population ignorante, que, si l'on permettait au premier venu de vendre des remèdes, on les verrait bientôt vendre au rabais, ce qui ne se ferait pas sans de nombreuses fraudes. Entre la pharmacie à diplôme et la pharmacie libre, il y a tout juste la différence qui sépare un gradué de l'École de médecine d'un char-

latan. Même ici il faut pourtant reconnaître que nos lois préventives ont à certains égards des effets déplorables. D'abord le moindre remède est vendu à un prix exorbitant, parce que nous payons, pour chaque formule, notre petite part du diplôme obtenu par le praticien. C'est un impôt sur la santé, et d'autant plus dur qu'il rend les médicaments inaccessibles à la classe pauvre. Ensuite, beaucoup de communes rurales se trouvent privées de pharmaciens, parce qu'il est presque impossible à un jeune homme qui a fait de longues et dispendieuses études de se résigner à une vie chétive dans un village. Nous avons des règlements difficiles pour l'admission dans le corps des pharmaciens, et nous laissons vendre des remèdes sur les places publiques par des charlatans : n'est-ce pas une contradiction flagrante? Une autre contradiction, dont je ne me plains pas, pour ma part, c'est que les sœurs de charité ont chez elles, dans les villages, de petites pharmacies. Il ne faut pas croire d'ailleurs que l'exigence d'un diplôme soit exclusivement motivée sur le besoin de sauvegarder la santé publique; car un médecin, dont les études sont plus profondes que celles d'un pharmacien, n'a pas le droit de préparer et de vendre les remèdes qu'il a le droit de prescrire. Cela sent furieusement le moyen âge. C'est un reste de régime protecteur, de régime de privilége. Les médecins homœopathes, dont toute la pharmacie peut tenir dans une petite boîte, et qui n'ont pas toujours sous la main une officine spéciale, ont été plusieurs fois condamnés pour avoir vendu, même à prix coûtant, des remèdes qu'ils avaient préparés. Privilége, tu m'es toujours suspect, même quand tu mets en avant le prétexte de la santé publique. Un diplôme est bon à mettre sur une enseigne; mais je regrette qu'on ait le droit de l'exiger avant de délivrer la patente. Notre système d'examens serait excellent, s'il n'excluait pas la liberté. Les drogues des Anglais ne sont pas inférieures aux nôtres, quoique la plupart de leurs praticiens

n'aient pris leurs degrés que dans la pharmacie voisine. On dirait, à voir l'empressement de nos gouvernements pour les mesures préventives, que nous les chicanons sur la surveillance et la répression. Et Dieu sait si nous leur laissons pleine carrière !

Je ne voudrais pas être accusé de défendre les vendeurs d'orviétan. Loin de là, je ne comprends pas pourquoi on les tolère, puisqu'on fait tant que d'interdire l'exercice de la médecine à quiconque n'est pas pourvu d'un diplôme de docteur ou d'un brevet d'officier de santé[1]. Si diplôme ou brevet sont nécessaires, ils le sont tout à fait et pour tout le monde, pour les malades qui ne peuvent payer que cinq centimes et pour ceux qui payeront cinq, dix ou vingt francs. Je serai d'ailleurs le premier à reconnaître que, si l'État peut intervenir quelque part pour protéger l'ignorance contre elle-même, c'est en matière de médecine. Ayons donc, puisqu'il le faut, une médecine d'État; des docteurs pour les villes, des officiers de santé pour les villages, des élèves pour les vaisseaux. Ce qui ne m'empêche pas de penser que la santé publique ne courrait aucun danger, et que l'École de médecine ne perdrait aucun de ses élèves, ni l'Académie de médecine aucun de ses grands hommes, si nous étions aussi coulants que les États-Unis d'Amérique sur la question des parchemins. Il n'est pas même permis en France d'apprendre la médecine plus vite que les autres. Il faut l'avoir étudiée quatre ans, si c'est à Paris, à Strasbourg ou à Montpellier, et six ans, si c'est ailleurs. On aurait beau savoir, et au delà, toute la matière des examens, il faut aller jusqu'à la sixième année avant d'être admis à faire ses preuves.

Rien n'est plus utile que les grades ; rien n'est plus nécessaire. Il faut rendre les examens très-sérieux, les jurys très-impartiaux, augmenter la valeur des diplômes, faire

1. Loi du 18 mars 1803, art. 15, 26 et 29.

en sorte que dans toute l'Europe, dans le monde entier, ce soit un très-grand honneur, une très-grande preuve de science et d'habileté, que de posséder un diplôme français. Après cela, on n'aura que faire d'exiger la possession de ce diplôme. Tout le monde voudra l'avoir, et tout le monde voudra recourir à un médecin qui en sera muni. Si dans quelque village où le médecin serait aussi pauvre que ses malades, une bonne âme cueille et vend des simples, se sert de la lancette, donne des soins et de bons conseils aux malades et aux infirmes, est-ce que cela fera tort à la Faculté ? Est-ce que l'autorité municipale, est-ce que les juges n'auront pas l'œil ouvert sur les abus? Un surcroît de surveillance de la part des magistrats et du public me rassure plus qu'un brevet d'officier de santé obtenu il y a quarante ans, et qui a eu le triple effet d'endormir l'autorité, les malades et le titulaire.

Nous avons pris le contre-pied de ces principes. Nous avons exigé impérieusement des grades, pour une foule de carrières, et nous les avons dépréciés par la facilité avec laquelle nous les conférons. Quand il fallait être bachelier ès lettres pour entrer à l'École polytechnique, à l'École de pharmacie, dans l'enregistrement, ou pour devenir surnuméraire dans quelque bureau, il était assez naturel que les juges fissent des bacheliers à la douzaine. Et qu'en résultait-il ? Que l'examen devenait de plus en plus arbitraire, et qu'il équivalait de plus en plus à une permission que l'autorité accordait aux candidats de gagner leur vie comme médecins, comme avocats ou comme expéditionnaires. C'était une sorte bénigne de communisme, qui, sous prétexte de nous obliger à nous instruire, mettait à la discrétion du pouvoir central même les carrières civiles. On ne fait pas mieux en Chine avec le système du mandarinat. Le bon sens est d'élever les grades, de les rendre souhaitables, et de ne pas les exiger.

Pour le dire ici en passant, ces diplômes sévèrement

imposés à toutes les professions libérales ne sont pas autre chose que le principe de l'éducation obligatoire appliqué à l'enseignement supérieur. C'est encore une de nos contradictions. Quand on parle de rendre l'enseignement primaire obligatoire, on fait frémir beaucoup de gens qui ne se doutent pas le moins du monde de ce que c'est, au fond, que le baccalauréat. Ils croient que l'enseignement primaire obligatoire va établir une inquisition sur les familles, et contraindre les parents à conduire leurs enfants à des *écoles de pestilence*, comme on appelait naguère les écoles de l'État : pas du tout, il ne s'agit que d'examens comme moyen de surveillance, et comme pénalité, que de la privation de quelques avantages que la société ne doit pas en stricte justice, et pour lesquels, par conséquent, elle est maîtresse de faire ses conditions[1]. Cette intervention de l'État est à coup sûr plus défendable en bas qu'en haut; d'abord, parce que les familles pauvres et ignorantes ont plus besoin d'être stimulées; et ensuite, parce que, si la connaissance du grec et du latin est une affaire de luxe, la lecture et l'écriture sont une affaire de nécessité. Je pense avoir évidemment la logique de mon côté, en priant ceux qui regardent l'enseignement obligatoire comme une atteinte à la liberté, d'étendre leurs scrupules jusqu'aux diplômes obligatoires : et ceux qui tiennent énergiquement aux diplômes, de vouloir bien appliquer leur principe là où il est nécessaire, puisqu'ils le maintiennent avec tant d'ardeur là où il est peut-être superflu. Mais je n'ai voulu qu'indiquer ici une analogie, sans entrer dans le fond de la question, dont tout le monde, dans tous les camps, doit comprendre la gravité.

Dieu me garde de médire des avocats! Il y a, parmi eux, un esprit vraiment libéral, une habitude de ne compter que sur soi, qui est une des plus grandes forces

1. Voyez le rapport sur *La loi organique de l'enseignement*, présenté à l'Assemblée constituante le 5 février 1849, par M. Jules Simon, p. 57 sqq.

et des plus grandes vertus du citoyen, beaucoup de dévouement aux malheureux et aux éternels principes de la justice. Quand un de nos derniers gouvernements, dans un moment d'erreur à jamais regrettable, et qui contraste, il faut le dire, avec l'allure ordinaire de sa politique, voulut obliger les médecins à désigner à l'autorité les blessés qui réclamaient leurs soins, tout le corps médical protesta noblement; et je suis persuadé que les avocats protesteraient de même, si les garanties protectrices de la liberté individuelle et le droit de libre défense des accusés étaient en péril. Ce serait leur plus impérieux devoir; et ils n'y failliraient pas plus que leurs devanciers les avocats au parlement, qui, à l'époque où la magistrature fut exilée et remplacée par une sorte de commission, par une chambre provisoire, sans pousser à l'émeute, sans prendre le rôle de factieux, et bornant leur protestation à un refus de concours, aimèrent mieux perdre leur position et leur fortune que de conserver le nom et la fonction d'avocats, quand les accusés étaient distraits de leurs juges naturels. Cependant, tout libéraux qu'ils sont, les avocats sont une corporation absolument comme sous l'ancien régime. Ils ne sont plus comme autrefois divisés en dix colonnes, parce que leur nombre plus restreint a permis de simplifier et de diminuer le conseil de l'ordre; mais, sauf quelques détails de forme, les règlements et la discipline de leur profession sont restés les mêmes. Ils sont obligés de suivre pendant trois ans les cours d'une école de droit, de subir trois ou quatre examens, d'obtenir le diplôme de licenciés, de faire trois ans de stage, de prêter serment à l'entrée de la carrière, de se conformer à divers règlements qui vont jusqu'à les obliger de ne pas demeurer plus haut qu'au troisième étage. Ils sont inscrits sur un tableau dont ils peuvent être rayés en vertu d'un jugement; ils ont à leur tête un bâtonnier et des syndics, sous le nom de membres du conseil. Le parlement n'est plus là, le Code a changé; mais l'ordre des avocats est aujourd'hui

ce qu'il était avant 1789. Pitout, Gerbier, Linguet ne se trouveraient pas dépaysés dans notre salle des Pas-Perdus.

Les mêmes observations peuvent s'appliquer aux avoués, aux agréés, aux notaires, aux huissiers, aux greffiers, aux commissaires-priseurs, aux agents de change, aux courtiers de commerce, aux facteurs des halles, etc., avec cette différence, et c'est une aggravation, que ces professions constituent des charges, et sont transmissibles moyennant finance. Une charge d'avoué, une charge d'huissier, de courtier, se vend plus ou moins cher selon l'importance de la clientèle. C'est un reste de la vénalité des offices, heureusement disparue de la magistrature. Sous la Restauration, certaines places de finances, par exemple les places de percepteurs, se vendaient encore. Les notaires, quoique achetant leurs charges, sont nommés par le garde des sceaux, et peuvent être destitués par lui sans aucune forme de procès, ce qui ne les empêche pas d'être soumis à leur propre chambre, aux parquets et aux tribunaux du ressort.

Nous pourrions encore citer les professeurs de divers degrés; non pas ceux de l'État, qui sont des fonctionnaires. Pour ceux-là, on ne fera jamais assez d'examens et de concours. Mais, en dehors des professeurs fonctionnaires, il y a des professeurs libres; c'est du moins le nom qu'on leur donne, et il vaudrait mieux les appeler des professeurs non fonctionnaires, car, pour libres, ils ne le sont pas. Il leur faut d'abord un diplôme; il faut ensuite qu'ils fassent une déclaration au maire, au préfet, au procureur impérial. Le préfet a le droit de faire opposition. Le mérite de cette opposition est jugé, sans recours, par le conseil départemental. Pour l'enseignement supérieur, c'est autre chose : il faut une autorisation spéciale du ministre; cette autorisation, qui peut être arbitrairement refusée, est toujours révocable. Je ne parle pas de la surveillance ni de la répression pénale, parce qu'à mes yeux

la surveillance et la répression, même sévère, sont très-conciliables avec la liberté, et nécessaires surtout en matière d'instruction publique. Il est certain qu'en France, un homme de bien, retiré de la vie active, et qui voudrait, comme autrefois Gerson, utiliser ses loisirs en enseignant la jeunesse, serait obligé de prendre un brevet de maître d'école; et si Descartes renaissait, et qu'il voulût enseigner la philosophie, sans sortir de l'École normale ou d'un séminaire, il en obtiendrait peut-être la permission, pourvu que ses opinions politiques ne le rendissent pas suspect au gouvernement.

Ce n'est pas seulement l'enseignement oral, c'est l'enseignement écrit, qui est soumis chez nous à des mesures préventives. Depuis quelques années, la presse quotidienne ou périodique, lorsqu'elle traite exclusivement des sujets scientifiques ou littéraires, est affranchie de l'autorisation préalable, du timbre et du cautionnement. C'est une excellente mesure, si c'est un commencement de délivrance, mais jusqu'ici la triple entrave pèse de tout son poids sur la presse religieuse, philosophique et politique. Il y a deux sortes de mesures préventives contre la presse : l'une, qui soumet tout article à l'examen de la censure avant la publication; nous en sommes heureusement affranchis; l'autre, qui permet à l'écrivain de publier ses articles sans aucune censure, mais qui en soumettant le journal à l'impôt du timbre, au cautionnement, à l'obtention d'une autorisation qui peut être arbitrairement refusée, et arbitrairement retirée, exerce sur l'existence même du journal la pression dont elle affranchit le travail de ses rédacteurs. Si j'avais le choix entre ces deux situations contraires à la liberté de la presse, je choisirais sans hésiter la censure, parce qu'elle ne crée aucune équivoque, et ne compromet aucune propriété. Elle empêche certaines opinions de se produire, et n'en oblige aucune à se déguiser. En tout, il faut aimer ce qui est franc, simple, naturel. Dans les mesures am-

bigués, mal comprises, qui laissent un lambeau de liberté, tout le monde est dupe, le public qui se croit plus libre qu'il ne l'est, et souvent l'État, qui se trompe de bonne foi sur la nature et l'étendue de ses concessions. Le cautionnement et le timbre sont des atteintes moins dures, et pourtant très-réelles à la liberté de la presse. Je sais qu'on oppose, non sans quelque autorité, à nos doléances sur ces mesures fiscales, qu'il faut qu'un journal puisse répondre des condamnations civiles, et qu'une opinion sérieuse n'est jamais arrêtée par la difficulté de verser un cautionnement. Mais ces réponses n'ont qu'une fausse sagesse; elles sont la négation, ou tout au moins le dédain des principes. Ces deux impôts créent un privilége aux journaux existants, et une difficulté aux opinions nouvelles. Il ne faut pas dire qu'on trouve toujours de l'argent, ce sont de mauvaises paroles; elles ne sont pas vraies, elles ressemblent à un défi. Je conviens que l'impôt du timbre, si mal accueilli à son origine, a subsisté depuis sous les gouvernements les plus libéraux. Il blesse très-peu de personnes, et des personnes dont on se soucie très-peu. Moi-même, je ne sens pas un désir immodéré d'augmenter le nombre des journaux. Mais ce qui est grave à mes yeux, ce qui est capital, c'est que Turgot, s'il avait été pauvre et abandonné, et si les journaux existants avaient repoussé ses théories, n'aurait pas pu défendre publiquement la théorie de la liberté du travail. Il faut aujourd'hui pour devenir apôtre, une idée et du talent d'abord; et ensuite, un cautionnement de trente mille francs. Les trente mille francs sont de trop[1].

Il est vrai qu'il nous reste « la liberté de l'in-octavo. » Ce que les journaux ne veulent pas ou ne peuvent pas publier, nous pouvons le mettre dans des livres. Ici, au premier abord, il semble que nous ayons toute liberté, sauf, bien entendu, les lois répressives, mais les lois ré-

1. Voyez Jules Simon, *la Liberté politique*, chap. III, § 3.

pressives sont de toute justice : elles sont un ingrédient de la liberté qui, sans elles, tomberait dans l'anarchie. Cependant la censure, que le gouvernement n'exerce pas existe ; elle est déférée par nos lois à l'éditeur et à l'imprimeur[1]. En effet, la loi établit une solidarité complète entre l'auteur, l'éditeur et l'imprimeur ; elle les punit des mêmes peines ; ou plutôt, elle punit l'éditeur et l'imprimeur plus sévèrement que l'auteur, puisqu'elle permet à l'administration de leur enlever leur brevet, et par conséquent de ruiner leur commerce. Dans cette condition, l'éditeur d'abord, l'imprimeur ensuite, ont évidemment le droit, ils ont même l'obligation comme bons commerçants, de lire attentivement les ouvrages qu'ils se proposent de publier, et d'en écarter toute proposition qui, à leurs yeux, est susceptible de donner naissance à un procès. C'est là évidemment une censure préalable, dont le poids est d'autant plus lourd que le nombre des imprimeurs est plus limité. Or, c'est la censure de l'imprimeur qui est surtout oppressive ; et cela pour deux raisons : d'abord parce qu'on peut à la rigueur se passer d'un éditeur, et publier soi-même son livre ; ensuite parce qu'un éditeur peut se laisser entraîner par l'espérance de beaux bénéfices, tandis que, pour l'imprimeur, l'impression d'un volume est une affaire d'une importance médiocre, et dont les bénéfices très-limités ne compensent aucunement les chances qu'il aurait à courir.

Or, cette censure, en quelque sorte domestique, est très-dure à subir pour les écrivains. Un auteur, qui a travaillé une matière pendant de longues années, est plus fort sur cette matière qu'un lecteur souvent inattentif, et dont la spécialité est toute différente. L'intérêt d'ailleurs n'est pas le même : l'un fait du commerce, il ne songe qu'au profit ; l'autre sert une idée, il ne songe qu'à l'a-

1. Decret du 5 février 1810. Loi du 22 octobre 1814. Loi du 9 septembre 1835. Décret du 28 février 1852, art. 24.

postolat. Dans certains cas l'auteur s'honore en allant au-devant d'une persécution ; l'éditeur et l'imprimeur ne sont poussés ni par la conviction ni par l'ambition. Si l'auteur s'est adressé à un éditeur infime, un simple spéculateur en papier imprimé, il aura à compter avec l'ignorance. Si l'éditeur est un de ces hommes actifs et intelligents qui non-seulement propagent les idées, mais encore les suscitent ; qui font par leurs livres une propagande éclairée, et qui sont, comme les éditeurs des grands journaux et des grandes revues, les collaborateurs, et souvent les guides des écrivains dont ils publient les ouvrages, peut-on espérer que ces chefs d'industrie, qui comptent des correspondants dans les deux mondes, qui font vivre une armée de commis, qui mettent en mouvement vingt ou trente presses, qui jettent chaque jour plusieurs volumes sur le marché, qui éditent à la fois des livres de classe et de liturgie, des romans, des poésies, des ouvrages scientifiques, peut-on espérer qu'ils trouveront le temps de lire eux-mêmes les manuscrits qu'on leur présente ? qu'ils seront également compétents pour l'histoire, pour les langues, pour les mathématiques, qu'ils feront les études nécessaires pour suivre un auteur à travers les mille objets d'un ouvrage compliqué, dont chaque phrase résume une année de travail ? qu'ils auront l'esprit assez ferme et le caractère assez résolu pour ne pas se livrer à de vaines alarmes, et pour ne pas désespérer de l'intelligence et de la justice des magistrats ? Toutes ces conditions remplies, il restera encore à savoir si l'auteur et l'éditeur appartiennent à la même croyance. Et pourquoi irais-je risquer ma fortune sans aucun devoir à remplir, sans aucune espérance de gloire, pour publier des idées contraires aux miennes ? Il n'y a pas de réponse à cela ; et il en résulte que la responsabilité des éditeurs et des imprimeurs met les auteurs à leur merci.

Et quel fardeau pour le chef d'une grande maison ! On parlait des notaires, obligés autrefois de signer des actes

qu'ils ne pouvaient pas lire, ou que tout au moins ils ne pouvaient pas contrôler. Voilà une imprimerie où quinze correcteurs, travaillant dix heures par jour, suffisent à peine à la lecture des épreuves; et il faudra que le chef de la maison ait lu à lui seul tous les manuscrits, et qu'il surveille, en outre, les bons à tirer, de peur que l'auteur ait glissé du venin dans une correction? Il faudra qu'il puisse lire toutes ces écritures, comprendre toutes ces langues, et qu'il soit au courant de toutes ces matières? et, avec cela, il veillera sur deux ou trois machines à vapeur; sur une vingtaine de presses, sur quatre cents ouvriers, sur un matériel immense et sur ses livres de commerce? et il sera exposé tous les jours pour un oubli, pour une phrase, pour un mot, à la prison et à la ruine?

Au fond, quel est l'intérêt social? Que quelqu'un réponde pour le délit commis par la voie de la presse. Il n'y a rien de plus. L'auteur est là; c'est le vrai, le seul coupable. Ne dites pas qu'il peut être insolvable, et qu'il y a souvent lieu à des réparations civiles. Le tribunal fixera la durée de la contrainte par corps; il n'y a pas de méfait contre lequel une telle garantie ne soit suffisante. La saisie d'un livre peut avoir pour conséquence une perte matérielle pour l'imprimeur et pour l'éditeur : c'est assez pour les rendre circonspects. On objecte que le livre peut être anonyme? Rien n'empêche d'admettre, pour ce cas exceptionnel, la solidarité de l'imprimeur. Enfin, si l'éditeur a commandé l'ouvrage, il rentre dans les termes du droit commun; et sa complicité résulte, non de sa qualité d'éditeur, mais de la part intellectuelle qu'il a prise à la reproduction de l'ouvrage incriminé.

Je voudrais voir ces principes prévaloir, et la liberté rendue à ces deux belles professions, qui sont comme les deux puissantes artères de la civilisation. La profession d'imprimeur n'est pas déjà si lucrative : elle tentera peu de personnes. Aujourd'hui, il faut, pour être imprimeur, obtenir un brevet qui n'a de valeur que pour un lieu dé-

terminé, et dont on peut être privé administrativement. Ce droit de suppression de la propriété par voie administrative revient trop souvent dans nos lois françaises. La part du communisme est trop grande chez nous; la propriété n'y est pas assez inviolable. Si l'on veut à toute force traiter le papier imprimé comme la poudre, qu'on exige des déclarations, des dépôts, des signatures; tout ce qui n'est que surveillance est acceptable. Nous ne demandons pas de presses clandestines. Rien de clandestin, tout au grand jour. C'est la condition, c'est l'essence même de la liberté.

Mentionnons encore, pendant que nous y sommes, les colporteurs, dont l'industrie est soumise à mille entraves. Il est clair par le peu que nous avons dit, que le régime des corporations n'est pas entièrement aboli, que nous nous sommes arrêtés à moitié chemin dans notre ascension vers la liberté, ou plutôt qu'après avoir été assez loin, nous sommes promptement revenus sur nos pas. Et ce qui prouve que nous n'avons pas un sentiment bien vif et bien profond de la liberté, c'est que nous nous accommodons à tous ces règlements; nous les croyons volontiers nécessaires, nous en supportons gaiement la gêne, et nous réservons toutes nos passions et toutes nos déclamations pour la liberté politique. La liberté politique a son prix; mais elle n'est jamais qu'une fiction, quand elle n'est pas accompagnée de la liberté civile.

Rien n'est plus inconnu, en France, que la liberté du théâtre. Le théâtre n'a pas la liberté de la pensée, puisqu'il est soumis à la censure ; il n'a que la liberté de l'industrie, et il ne l'a obtenue que très-récemment. On peut dire que sous ce rapport nous avons le superflu et nous manquons du nécessaire.

La censure n'existe, au moins sous son véritable nom, que pour le théâtre et pour le colportage. La presse, quoique soumise au régime des avertissements administratifs, échappe à la censure proprement dite. Cette différence entre le régime de la presse et celui des théâtres, était

plus frappante sous le dernier règne. Quoique l'abolition de la censure fût considérée avec raison comme une des conditions les plus essentielles de la liberté et comme une des applications les plus nécessaires des principes de 1789, on n'avait cru ni violer la lettre de la Constitution, ni méconnaître l'esprit de la Révolution, en établissant la censure dramatique. Les raisons qui déterminèrent le législateur, quoique insuffisantes, à mon avis, pour légitimer cette censure, ne sont pas sans force. Il y a sans doute une grande différence entre le droit d'exprimer sa pensée par la presse, et celui d'exprimer sa passion par une action théâtrale. La presse a un double but: constater les faits, discuter la loi. Elle est une arme contre la tyrannie, et un instrument de progrès. Si la presse est détruite ou opprimée, le peuple n'a plus de voix pour se plaindre, il n'a plus de source d'informations, il n'a plus d'école politique. Le théâtre n'est pas nécessaire à la constatation des faits; il appartient à la poésie, et non à l'histoire. Il peut partager avec la presse la mission d'éclairer la foule, de la passionner, de la corriger; mais ce n'est pas son but unique, et surtout, il faut bien le dire, ce n'est pas son but ordinaire. Ce n'est qu'en oubliant les faits, tous les faits, et en forçant étrangement la théorie, que quelques nobles esprits arrivent à ériger le théâtre en école et en institution politique. Il est clair qu'un peuple peut vivre et vivre libre sous la censure dramatique; au contraire, avec une presse censurée, un peuple n'a plus de liberté, il n'a plus d'âme. Il peut végéter, il ne pense plus.

D'un autre côté, quels que soient les périls que la mauvaise presse traîne à sa suite, elle fait moins de mal que le théâtre. Elle met en raisonnements ce que le théâtre met en action. Elle n'a qu'un moyen de répandre une idée fausse ou dangereuse, c'est de l'exprimer, tandis que le théâtre la cache, la déguise, et l'insinue traîtreusement dans nos esprits à la suite de la passion. On peut réfuter un article, on ne réfute pas une pièce. Un délit de presse

est quelque chose de palpable, de matériel tandis qu'à la scène il faut interpréter un mot, une action, un geste, le son de la voix. Le délit échappe presque à la répression, ce qui, disent les partisans de la censure, légitime ou excuse l'intervention préalable de l'autorité. S'il n'y a pas de censure, on ne pourra arrêter une pièce qu'après une représentation, quand mille spectateurs l'ont vue, quand le mal est fait. Ce commencement de publicité suivi d'une interdiction donne à cette pièce une importance, et peut-être une puissance qu'elle n'aurait pas eue, si on l'avait laissée à elle-même. A la rigueur, la société peut lutter contre un morceau de papier, quand même le journal jetterait, en un seul jour, trente mille exemplaires dans les boîtes de la poste ; mais ces trois ou quatre mille spectateurs qu'on attache pendant cinq heures, à un homme, à une passion ; qu'on enivre de spectacle, d'éloquence et de musique ; qui ne sont pas en garde contre les sentiments qu'on leur inspire, parce qu'ils ne songent qu'au plaisir, qui se mettent à la place du héros, s'irritent avec lui, pleurent et s'exaltent avec lui, dont la puissance de sentir se double par cette communication électrique qui parcourt les foules, ceux-là jettent sur la place publique ou rapportent dans leurs maisons, des souvenirs bien autrement puissants, des impressions bien autrement profondes, des armes plus acérées contre l'ordre établi, contre la société, contre la loi. Il ne faut donc pas comparer le théâtre à la presse : il est plus puissant, donc il peut être plus dangereux. Il n'est pas protégé comme la presse par les exigences les plus légitimes de la civilisation et de la liberté.

Cependant, malgré ces raisons, qui ne sont pas de très-mauvaises raisons, je ne saurais admettre la censure dramatique. Cette restriction au droit naturel est contraire aux intérêts de l'art, et inutile à la morale. Ce mot de droit naturel, que j'emploie à dessein, aurait de quoi surprendre, s'il s'agissait d'égaler le droit de faire des tragédies ou des vaudevilles, à quelqu'un de ces droits essentiels

dont il n'est pas permis d'exiger ou de faire le sacrifice. Je veux dire seulement ici, que nous avons naturellement le droit de faire tout ce qui n'est pas défendu par la loi, et que la loi n'a le droit de défendre que ce qui est contraire à la morale et aux plus chers intérêts de la société. Or, si la loi est obligée de se contenir dans ces étroites limites, lorsqu'il s'agit seulement de l'industrie, des besoins et des satisfactions du corps, ne sommes-nous pas en droit de revendiquer la liberté avec encore plus de force, lorsqu'il s'agit des besoins de l'esprit? L'art dramatique n'est pas toujours une école, il l'est même rarement, et l'on peut soutenir que la morale se passerait bien de son concours; mais il est un art, et dans les mains d'un homme de génie un grand art, peut-être le premier des arts, celui qui remue le plus les hommes, et qui élève le mieux, même les esprits vulgaires, à la conception de l'idéal. A ce titre, on ne doit y toucher qu'avec respect, car l'art est bienfaisant par lui même, et lors même qu'il se contente d'être beau. Il y a une sainte, une divine contagion entre le beau et le bien. Je sais gré à Corneille d'exalter la clémence, la foi, le courage, le sacrifice; mais je lui sais gré aussi, je dis comme moraliste, de faire de beaux vers, de penser et de sentir grandement. Croit-on que le génie puisse garder toute sa force, sous un maître? et qu'il n'ait pas besoin de la liberté pour s'épanouir? Autant vaudrait dire que la prose de Pascal a gagné quelque chose à être châtiée par le duc de Roannez, ou que Racine n'aurait pas mêlé plus de vigueur à toutes ses grâces, s'il n'avait pas vécu entre Dangeau et Benserade, à la cour de Louis XIV. C'est toujours une chose pitoyable qu'une férule; et l'humanité devient en vérité trop risible quand elle charge quelque ministre ou quelque lieutenant de police de régenter un Corneille, un Racine ou un Molière!

On regarde toujours les choses par le petit côté. « Molière? dit-on : il ne s'agit pas même de Beaumarchais! » La liberté n'a pas de ces dédains. Quand elle traite avec la

comédie, son homme, c'est Molière, ou avec la tragédie, c'est Corneille. Il est possible, par le malheur des temps, et par l'absence du grand art, que la censure ne fasse pas de mal. Il suffit qu'elle pourrait en faire.

Je reconnais que l'intérêt de l'art doit céder à celui de la morale, et si la censure est nécessaire à la morale, il faudra la subir coûte que coûte. Mais la censure est inutile à la morale pour trois raisons : la première, c'est qu'après tout, une représentation unique ne suffit pas pour corrompre une génération. Il est rare, on me l'accordera, que l'assemblée soit assez nombreuse et le venin assez corrosif, pour que la société soit mise en péril par quelques scènes de comédie. La seconde raison, c'est qu'auteurs et directeurs ont un grand intérêt à ne pas se mettre en lutte avec la loi : on ne s'expose pas de gaieté de cœur à une ruine presque certaine. Et la troisième enfin, c'est qu'il n'est pas facile de trouver un censeur qui se préoccupe autant de la morale que de la politique, et qui soit bon juge en fait de morale.

Un juge en fait de morale ! L'Église ne donne ce titre qu'aux évêques ; la société laïque ose à peine le donner à ses premiers magistrats. Je m'imagine un censeur, quel qu'il soit, obligé de corriger le *Tartuffe !* Et je m'imagine un homme de talent et de caractère réduit à lire tous les jours une ou deux farces, à discuter sur des calembours et des coq-à-l'âne, et à se creuser la tête pour découvrir une allusion politique dans la queue d'un couplet. J'aime mieux, je l'avoue, pour la société, pour la morale, la sévérité des tribunaux, celle du public, qui se réveillerait, s'il ne se sentait pas désarmé par la censure préalable. Les gouvernements se donnent bien du mal pour n'arriver à aucun résultat utile, et pour endosser la responsabilité de toutes sortes d'ordures. Ils deviennent complices, pour avoir voulu être juges mal à propos [1].

1. Opinion de M. Victor Hugo, *Enquête sur les théâtres*, séance de la commission du conseil d'État du 30 septembre 1849.

Mais supposons la censure dramatique possible ; supposons-la sans inconvénient pour l'art, utile pour la morale, et même nécessaire (car elle ne sera légitime qu'à condition d'être nécessaire) ; est-il possible qu'elle ne snffise pas, et que les gouvernements ne se sentent pas suffisamment rassurés contre les entreprises des dramaturges et des vaudevillistes, par la possession de ce pouvoir préventif qui est l'ennemi même de la liberté [1] ? N'est-ce pas excéder évidemment, quand on est en possession de la censure, d'imposer encore aux théâtres le régime de l'antorisation préalable ? de transformer les entrepreneurs dramatiques en fonctionnaires ? de leur accorder par privilége l'exploitation d'un théâtre ou d'un arrondissement théâtral ? de limiter soigneusement l'étendue de ce privilége pour éviter tout empiétement d'un théâtre snr le domaine d'une scène rivale ? et d'ajouter à la censnre du ministère de l'intérieur la censure de chaque municipalité, de sorte qu'une pièce représentée à Paris peut être défendue à Carpentras au gré d'un adjoint et sur le rapport d'un commissaire de police ? Tel théâtre ne peut jouer que des pièces en trois actes, tel autre est rédnit aux vaudevilles, il y en a qui ne peuvent pas chanter, et il y en a qui seraient fermés s'ils ne chantaient pas. Surtout, on veille avec sollicitude à ce qu'un directeur factieux ne remplace pas un vaudeville ordurier, une farce grotesque par *Cinna* ou *Polyeucte*. Les chefs-d'œuvre de notre langue et de l'esprit humain ne doivent être représentés que sur le Théâtre-Français, et c'est une faute grave contre la discipline, que de les offrir au public des bonlevards. Pourquoi ces entraves ? Tout cet arsenal de précautions est inutile au gouvernement, aux mœurs, aux lettres : a-t-il pour bout de restreindre le nombre des théâtres, ou simplement d'encourager les théâtres privi-

1. Cette page est devenue inutile ; et les directeurs de théâtres plus heureux que l'art dramatique, ont été émancipés inopinément en 1863.

légiés ? Il n'y a que ces deux raisons, et ni l'une ni l'autre ne vaut rien. Tel qui lutte pour ne pas renoncer à un privilége qu'il a obtenu comme une grande faveur, et qu'il espère vendre, ne s'obstinerait pas contre l'insuccès si le théâtre était libre, et se sauverait de la faillite, en nous épargnant à nous-mêmes le triste spectacle d'un répertoire grossier, d'une troupe sans talent et d'une salle déserte. Il y a dans Paris jusqu'à trois théâtres qui ont fait insérer dans leur privilége le droit de ne pas jouer pendant trois mois de l'année ; ce droit équivaut pour eux à une subvention. Est-ce que la liberté ne vaut pas mieux que des priviléges qui aboutissent à des tels résultats ? Il faut demander la liberté en tout et partout ; mais ici, c'est pour l'honneur de l'État qu'elle est nécessaire, c'est pour que les gravelures, les danses obscènes, les apologies du vice et quelquefois du crime ne s'étalent pas devant la population avec approbation et privilége. C'est déjà, à tous les points de vue possibles, une assez lourde responsabilité que la censure.

Non-seulement nous avons créé des priviléges, maintenu ou restauré certaines corporations, mais nous avons gardé dans nos lois une foule de règlements, dont les uns sont nécessaires, et par conséquent légitimes, dont les autres entravent inutilement la liberté de l'industrie. Quand le progrès des mœurs ou celui des arts rend une modification nécessaire dans les habitudes de l'industrie ou du commerce, au lieu de la réaliser par nous-mêmes, nous la demandons à l'administration et à un nouveau règlement : c'est ainsi que le progrès même nous devient une occasion d'asservissement.

Nous avons un certain nombre de commerces surveillés : celui des armes et de la poudre, pour des raisons politiques. Nul ne peut fabriquer ni importer, sans autorisation, des fusils de calibre, ni vendre une arme, sans écrire le nom et le domicile de l'acquéreur sur un registre visé chaque mois par le maire de la commune, ni fabri-

quer de la poudre ou toute autre substance fulminante ; cette interdiction est absolue : ni en vendre, si ce n'est par commission et à titre de simple entrepositaire. La détention d'armes de guerre, ou de certaines armes qualifiées d'armes secrètes, est un délit puni de peines assez rigoureuses.

La vente des drogues, celle des denrées est libre, sous une surveillance qui ne saurait être trop minutieuse, puisqu'elle intéresse la santé publique, et que surveiller n'est pas entraver. Dans certaines communes, on interdit aux revendeurs, aux marchands en gros, aux pourvoyeurs étrangers de paraître sur le marché avant une certaine heure. Ces mesures, dont la justice et l'utilité sont au moins discutables ont pour but de favoriser l'approvisionnement local, au détriment des vendeurs. A Paris, c'est depuis quelques années seulement que les fruitiers en gros peuvent vendre des fruits et des légumes qu'ils tirent directement des pays producteurs, et qui n'ont pas été présentés au public des halles. Quand la réglementation est générale et faite par l'État lui-même, elle a entre autres inconvénients, celui de ne pas tenir compte des différences locales; quand elle est remise aux communes, elle part souvent d'un point de vue étroit, et au lieu d'appeler les étrangers, qui apporteraient de l'argent, activeraient et récompenseraient la production, elle les gêne, les écarte, par une économie mal entendue et ruineuse. Les denrées ne haussent pas, mais le travail n'est pas payé, et la misère est permanente. Ce qui rend un pays riche, ce n'est pas la fertilité du sol, c'est l'habileté de l'ouvrier; et ce qui fait l'ouvrier habile, ce n'est pas le bon règlement, c'est la liberté et la concurrence.

Je ne compterai pas au nombre des mesures restrictives de la liberté, les lois sur les poids et mesures, sur la garantie des ouvrages d'or et d'argent, sur le tissage et le bobinage[1], sur la non-falsification des produits exportés[2],

1. 7 mars 1850. — 2. 22 mars 1841.

ni même une loi qui garantirait réellement la propriété des marques de fabrique. Il ne s'agit pas dans tout cela d'exploiter le commerce, mais de constater la valeur des produits, la teneur des contrats, la loyauté des transactions. Ce n'est pas de la prévention, c'est de la surveillance. Que voulons-nous? remplacer partout la prévention par la répression ; pour cela, il y a deux conditions à remplir : la surveillance de l'État d'une part, la responsabilité des producteurs et des vendeurs, de l'autre. Le régime de la liberté et celui de la publicité vont ensemble, ils se prêtent un mutuel appui ; et ce n'est pas par un pur hasard que notre langue exprime par le même mot la qualité d'être indépendant, et celle d'être sincère.

J'hésiterais beaucoup, je l'avoue humblement, à renoncer à l'heure qu'il est à la loi sur le travail des enfants dans les manufactures[1], à la loi sur le contrat d'apprentissage, à la loi qui ne permet l'établissement d'un pensionnat que quand l'instituteur a prouvé que sa maison remplit les conditions de salubrité voulue[2], à la loi qui prescrit la destruction ou l'assainissement des logements insalubres[3].

Il est évident qu'il est contraire à l'humanité et à la justice de surcharger les enfants de travail, de les tenir dans des lieux malsains, de les empêcher d'acquérir les connaissances élémentaires, de les rendre, par cette exploitation prématurée de leurs forces, infirmes et incapables pour le reste de leur vie ; il n'en est pas moins important d'arrêter le développement des épidémies en détruisant ces bouges infects, privés d'air et de lumière, dans lesquels vit, ou plutôt dans lesquels meurt lentement toute une famille laborieuse[4]. Une loi préventive, et

1. 22 février 1851. — 2. Loi du 15 mars 1850, art. 60, § 3.
3. 13 avril 1850.
4. Une objection contre les lois qui limitent le travail des enfants et des femmes, c'est qu'elles remplacent le fléau du travail excessif par le fléau non moins redoutable de la misère. Il y a toujours une difficulté aux

toutes ces lois sont préventives, devient légitime quand elle est indispensablement nécessaire; c'est le même principe que celui de l'expropriation pour cause de nécessité publique. Ici, l'intérêt général est évident, immense : va-t-il jusqu'à la nécessité? J'oserais presque le dire ; et ne pourrait-on pas ajouter aussi que l'âge des enfants et la misère de certains adultes autorise le patronage et la tutelle bienveillante de l'État? Plût à Dieu cependant qu'on pût se passer des lois préventives! qu'au lieu d'abattre une maison insalubre, l'État fût assez riche pour la rendre inutile, improductive, onéreuse, en perçant de nouvelles rues, en encourageant la construction de maisons bien chauffées, bien ventilées, bien pourvues de tout ce qu'exigent la propreté et l'hygiène; et qu'au lieu d'imposer des règlements aux manufactures, il pût élever les mœurs des patrons et des familles, procéder par voie de récompense et d'encouragement, et au besoin par des établissements de crédit! Plût à Dieu que les citoyens aisés prissent une obole sur leur superflu pour dispenser l'État, même de cette intervention bienveillante! que l'on vît de nobles associés mettre leur gloire, leur bonheur à créer pour les ouvriers des logements commodes et salubres! que les sociétés de patronage pour les enfants acquissent assez de développement, accrussent assez leurs ressources, pour pouvoir remédier par leurs sacrifices aux nécessités souvent implacables de la concurrence! qu'il y eût une émulation entre ceux à qui la vie a été meilleure pour venir en aide à l'infirme, à l'ouvrier, au commerçant trahi par les circonstances, à l'enfant orphelin ou misérable! Il

meilleures choses. En tout cas, les enfants et les femmes ont des pourvoyeurs naturels; et il ne s'agit pas de les empêcher de travailler, mais de travailler à l'excès. La loi est faite de manière à laisser au patron assez de bénéfice pour qu'il ne se prive pas du service des enfants ainsi limité. Il est sans doute inutile de remarquer que la même objection ne peut être faite à la loi sur les logements insalubres. La conséquence de cette loi n'est pas que les pauvres n'auront pas de logement, mais qu'ils en auront de moins cruellement malsains.

ne faut accepter la loi préventive qu'à la dernière extrémité, et, en la subissant, il faut travailler de toutes ses forces à la rendre inutile. L'État peut faire beaucoup, ce qui le dispenserait de défendre, et les citoyens peuvent faire encore plus, ce qui dispenserait l'État d'intervenir. Quand le mal est trop grand pour les forces individuelles, qu'elles se multiplient par l'association volontaire! Non-seulement cela vaut mieux pour la liberté que l'action du pouvoir public; mais cela vaut mieux pour celui qui est protégé et pour celui qui protége. On ne sait pas dans ce pays ce que peut l'association, parce qu'on sait mal ce que c'est que la liberté. On n'en connaît ni la douceur ni la force.

Je serais obligé de m'élever énergiquement contre les décrets qui limitent les heures de travail dans les manufactures, si ces décrets n'étaient pas illusoires. En 1848, lorsque les ouvriers étaient tout-puissants, ils exigèrent en quelque sorte du gouvernement provisoire un décret qui leur défendît de travailler plus de dix heures par jour à Paris et plus de onze heures dans les départements [1]. La loi du 9 septembre 1848 fit disparaître cette anomalie, et fixa le travail à onze heures par jour dans toute la république. Mais cette règle était inapplicable. Dans certains cas, elle ruinait les patrons par la concurrence étrangère; dans d'autres, elle privait les ouvriers d'un surcroît de paye dont ils ne pouvaient se passer; quelquefois elle ne pouvait se concilier avec la nature même du travail. Un règlement d'administration publique en date du 17 mai 1851, tout en conservant le principe, a introduit des exceptions si nombreuses que la loi est devenue insignifiante. C'est porter une égale atteinte à la liberté du travailleur que de fixer un minimum au prix de la journée, ou un maximum à la durée du travail. Laissons les ouvriers faire leurs affaires eux-mêmes.

1. Décret du 7 mars 1848.

Quelquefois nous transformons en abus une loi d'ailleurs excellente. Ainsi la loi d'expropriation s'est glissée d'abord dans le Code à titre d'exception, et seulement pour les cas de nécessité absolue; puis on a reconnu qu'il fallait aller un peu plus loin, et qu'une utilité générale bien constatée devait l'emporter sur l'obstination d'un propriétaire. Trop souvent ce n'est plus même un intérêt général qu'on invoque, c'est une amélioration douteuse, un système d'embellissement qui flatte la vanité ou le mauvais goût d'une administration. On se croit quitte envers la propriété, parce qu'on donne un sac d'écus en échange du patrimoine envahi. On laisse même à des autorités secondaires le soin de fixer les limites de l'expropriation : indifférence dédaigneuse, qui assimile la propriété à une valeur abstraite, et ne tient aucun compte des souvenirs de famille et des traditions domestiques qui peuvent y être attachées. Les ordonnances de voirie ont souvent le même caractère. Elles bouleversent un héritage, ou le mettent dans une sorte d'interdit pour un alignement à peine préférable à celui qu'on veut remplacer; elles imposent des charges inutiles à la propriété, de véritables servitudes. Il est très-bon d'embellir les villes, et surtout d'en rendre le séjour sain et commode; mais il ne faut pas qu'on se laisse emporter par un entraînement irréfléchi à ne connaître d'autre obstacle que les difficultés du budget et à transformer la propriété par ordonnance avec la rapidite d'un changement à vue.

Rien de plus arbitraire, et, au fond, rien de plus inutile[1]

1. « Sur six cent cinquante demandes d'autorisation pour des établissements insalubres de première classe, qui ont été adressées au gouvernement de 1835 à 1839, et qui ont dû être communiquées au conseil d'État, il est arrivé soixante-cinq fois seulement que le conseil ait dû donner des avis de rejet. Il se trouve donc qu'on avait rempli inutilement cinq cent quatre-vingt-neuf fois sur six cent cinquante-quatre les longues formalités relatives à ces sortes d'autorisations. » (M. Dunoyer, *La liberté du travail*, t. I, p. 297.)

que la législation sur les établissements incommodes et insalubres. La nomenclature en est mal faite, sans précision ; les formalités qui précèdent l'autorisation laissent une trop large part au pouvoir discrétionnaire des préfets et du conseil d'État[1] ; elles sont évidemment trop compliquées : en effet, s'il s'agit d'établissement de la première catégorie, il faut une requête au préfet, la transmission d la demande à toutes les municipalités dans un rayon de cinq kilomètres autour de l'établissement à fonder ; l'affiche ; une enquête *de commodo et incommodo* dans chacune de ces municipalités ; l'avis des ingénieurs, du conseil de salubrité, des agents-voyers ; celui du conseil de préfecture, celui du préfet, celui du ministre, celui du comité des travaux publics ; par-dessus tout cela une délibération du conseil d'État aboutissant à une ordonnance arbitraire[2]. Et quand l'autorisation est obtenue, quel en est l'effet ? Elle ne protége ni les voisins contre les inconvénients de la fabrique, ni la fabrique contre les réclamations judiciaires des voisins. C'est une procédure de surcroît qui laisse la porte ouverte à toutes les autres contestations, et qui, malgré son luxe de formalités, ne donne de garanties sérieuses à personne[3]. D'autres lois préventives donnent naissance à une administration tracassière, ne produisent qu'un service médiocre, et rendent les réclamations du pu-

1. « L'administration de la police préventive est devenue aussi compliquée que celle de la justice ; si bien qu'on a instruit les autorisations comme des procès ; qu'on a fait passer les justiciables de l'administration comme ceux des tribunaux par toute une filière d'autorités et de procédures, et que pour leur donner l'autorisation de faire l'acte le plus inoffensif et même le plus utile, on ne leur a demandé ni moins de temps ni moins de formes que pour arriver devant la justice à la solution des procès les plus litigieux. Rien ne serait si aisé que de citer des preuves. Il peut y avoir jusqu'à dix-sept formalités à remplir pour l'établissement d'une machine à vapeur. On a compté qu'il en fallait vingt-huit pour obtenir l'autorisation d'établir un batelet sur une rivière. » (M. Dunoyer, *La liberté du travail*, t. I, p. 301 sq.)

2. Décret du 15 octobre 1810.

3. Cf. Vivien, *Études administratives*, t. II, p. 136 sq.

blic presque impossibles, en transportant la responsabilité des entrepreneurs à la police : telles sont, par exemple, les immixtions de l'administration dans la surveillance et l'acceptation du matériel roulant et du matériel de traction des entreprises voiturières[1].

Nous avions autrefois des douanes intérieures : pour porter un chariot de blé d'Angers à Marseille, il fallait acquitter huit péages[2]. Cette absurde organisation, qui augmentait le prix des denrées sans profit pour le vendeur, et retenait les marchandises dans les lieux où elles regorgeaient en prolongeant ailleurs la disette, a été abolie par Turgot et la Révolution. Est-il quelqu'un qui ose rêver de la rétablir ? Et pourtant, quelle est la différence entre les douanes intérieures et les douanes internationales ? La frontière, qui était entre la Bretagne et l'Anjou, est maintenant entre la France et la Belgique.

On dit : Si vous supprimez les douanes, les États vont se faire concurrence et se haïr. C'est absurde. Ils se haïssent bien plus, quand il y a sur chaque frontière[3] deux armées de douaniers en permanence, chargés d'arrêter, de fouiller et de rançonner les voyageurs, de bouleverser les colis, de les ouvrir, de les sonder, de les estimer, de les peser, de les emmagasiner, de les marquer, semblables aux nobles du moyen âge qui s'embusquaient sur les routes la dague

1. « N'arrive-t-il pas sans cesse, malgré les entraves gênantes dont le régime préventif enveloppe tous les travaux, que des mineurs sont ensevelis dans les mines, que des poudrières font explosion, que des machines à vapeur éclatent ? Ne voit-on pas fréquemment ces machines, parées, gréées, armées de toutes leurs défenses, sauter, sans respect pour les règlements, et quelquefois sous les yeux de la science même et à la barbe de leurs tuteurs les plus éminents ? » (M. Dunoyer, *La liberté du travail*, t. I, p. 326.)

2. Le libre commerce des blés dans le royaume fut autorisé par un arrêté du conseil du 13 septembre 1774, confirmé par lettres patentes du 2 novembre, enregistrées au Parlement le 19 décembre. Turgot avait été nommé contrôleur général le 24 août 1774.

3. Cette page et la suivante étaient écrites avant le traité du 23 janvier 1860, qui a été pour les adversaires de la douane un commencement de triomphe.

au poing pour vendre aux marchands la permission de circuler. La concurrence entre États n'est ni meilleure ni pire que la concurrence entre particuliers. A la longue, c'est la véritable habileté qui l'emporte, et c'est tant mieux pour les consommateurs qui ont meilleure marchandise à meilleur prix, et pour les industriels qui s'obstinent à fabriquer des produits inférieurs, et qui donneront à leurs capitaux et à leur activité un plus fructueux emploi. Si l'Angleterre, par exemple, est en état de fournir à la France des outils excellents à un prix minime, et que nous soyons réduits, par l'infériorité de nos fers et de notre main-d'œuvre, à défendre notre fabrique en prohibant les outils étrangers ou en les chargeant de droits énormes, n'en résulte-t-il pas que, pour défendre une seule classe d'industriels, nous condamnons tous les autres corps d'état à acheter très-cher de mauvais outils, et par conséquent à travailler dans de mauvaises conditions? Cette hypothèse — une pure hypothèse, car nos fabricants d'outils gagnent du terrain de jour en jour, — montre assez clairement qu'en établissant des taxes pour protéger une industrie qu'il vaudrait quelquefois mieux décourager, on ne fait que sacrifier les intérêts généraux à des intérêts particuliers et diminuer la richesse nationale. Ainsi quand vous protégez les draps, vous opprimez les tailleurs; quand vous défendez l'huile de colza, l'huile de sésame souffre; quand vous forcez, par la prohibition des lins étrangers, la vente des filateurs français, c'est aux dépens de ceux qui fabriquent la toile et de ceux qui en font usage. Les chemins de fer français ont coûté un prix exorbitant à établir, parce que les maîtres de forge, protégés par le tarif de la douane, ont imposé aux compagnies des prix désastreux. Il en est résulté qu'en faisant de grands sacrifices, nous avons un nombre inférieur de kilomètres de voies ferrées; et qui en souffre? c'est le commerce, c'est la politique, ce sont toutes les relations de la vie. Quand même les maîtres de forge favorisés auraient réalisé un bénéfice colossal,

grâce au système restrictif des douanes, ce serait là, on en conviendra, une maigre compensation pour l'infériorité où a été tenue en France la plus nécessaire des industries modernes. Je pourrais multiplier les exemples à l'infini. L'introduction en franchise des machines anglaises pèserait peut-être sur nos mécaniciens ; mais elle serait un soulagement, un dégrèvement pour toutes les industries qui emploient des machines. Et qui sait si nos mécaniciens, cessant d'être protégés, n'arriveraient pas à produire mieux et moins cher? Où l'activité humaine fait des merveilles, c'est dans la lutte. Combien de fois n'a-t-on pas entendu les chefs d'industrie déclarer que, si on abaissait les tarifs, la fabrique ne marcherait plus? On abaissait les tarifs, et la fabrique produisait vingt fois plus et deux fois mieux. En 1823, les négociants lyonnais prenaient Dieu à témoin qu'ils ne pourraient abaisser leurs prix sans se ruiner : l'industrie anglaise commença à jeter sur le marché de beaux produits livrés à meilleur compte que les nôtres ; aussitôt l'impossible devint possible, et en très-peu de temps Lyon réalisa une épargne de cinquante pour cent rien que sur les frais de tissage. C'est aussi l'histoire, encore récente et très-connue, de la presse à quarante francs. La même combinaison qui répandit le goût des journaux, créa l'annonce.

Les douanes n'ont pour résultat que d'entretenir les haines de peuple à peuple, d'irriter les sujets contre les gouvernements, de produire des corps de marchands privilégiés, de provoquer à la désobéissance aux lois, de troubler la conscience publique en créant des délits purement légaux, de diminuer l'horreur du vol par le spectacle de la contrebande, de fausser la situation de la place en produisant facticement ici l'encombrement, là la disette, d'épuiser les travailleurs en luttes stériles contre la nature, quand la nature a placé ailleurs des ressources qu'il serait facile et commode de s'approprier, de jeter l'interdit sur des contrées entières, comme par exemple sur la Baltique

et la mer Noire fermées jusqu'à ces derniers temps par le Sund et le Bosphore, d'accoutumer l'esprit humain à l'inaction et à la routine par la protection, au lieu de le pousser par le besoin et par l'émulation à l'énergie et au progrès.

Les douanes internationales, qui rappellent à s'y méprendre les douanes intérieures, ne diffèrent pas sensiblement des maîtrises. Les industries privilégiées se défendent par les mêmes arguments qui ont servi si longtemps à soutenir le monopole des corporations. Quand nos mécaniciens veulent écarter les machines anglaises par un droit d'entrée, faute de pouvoir les écarter par la supériorité de leurs produits, ils ressemblent aux fabricants de bas à l'aiguille qui voulaient faire briser par l'autorité les premiers métiers à faire des bas[1], ou aux propriétaires de martinets, qui demandaient à grands cris la suppression et la destruction des laminoirs[2]. En effet : « Vous feriez mieux et plus vite que moi ! » tout le système de prohibition est dans ce mot.

C'est un système jugé. Il ne vit que de mensonges et d'intérêts coalisés ; d'intérêts mal compris, en outre, car ceux qui crient le plus haut sont souvent les premières

1. Ils réussirent à demi. L'ordonnance du 30 mars 1700 ne permit l'établissement de métiers à bas que dans dix-huit villes.

2. Afin que rien ne manque à notre système prohibitif, nous avons aussi des lois de surveillance et de réglementation pour les produits français destinés à l'exportation. Loi du 22 germinal an XI, art. 4 : « Il pourra être fait, sur l'avis des chambres consultatives des manufactures, des règlements d'administration publique relativement aux produits des manufactures françaises qui s'exportent à l'étranger. Ces règlements seront présentés au Corps législatif en forme de projets de loi dans les trois ans de leur promulgation. » — L'article 10 du décret du 18 mars 1806 portant institution des prud'hommes, charge ces magistrats de constater les contraventions aux règlements de fabrication nouveaux ou remis en usage. Voyez aussi l'article 413 du Code pénal, relatif aux règlements « ayant pour objet de garantir la bonne qualité, les dimensions et la nature de la fabrication des produits français exportés. » Il est évident que l'exemple de Sheffield sera un meilleur avertissement pour la coutellerie française que toutes les lois de ce genre que l'on pourrait faire.

dupes. Pendant que nous protégeons nos draps contre la concurrence belge, les Belges protégent leurs draps contre la concurrence française. Nous élevons une muraille de la Chine en avant de Valenciennes; et ils en élèvent une en toute hâte sur la ligne de Tournay. Nous nous barricadons à grands frais chacun de notre côté contre un péril évidemment imaginaire, puisqu'il est double. Le Zollwerein, qui atteste que la cause du bon sens fait des progrès en Allemagne, a réalisé beaucoup de bien en renversant un grand nombre de barrières; sa propagande sera bonne. Elle gagnera de proche en proche jusqu'à ce que le dernier douanier ait disparu. Nous semblerons bien gothiques dans ce temps-là; les raisonnements de nos protectionistes sembleront bien faibles; on s'étonnera bien qu'il ait fallu tant de temps pour ouvrir le monde à l'industrie et pour cesser de contrarier par des lois maladroites les rapports mutuels du besoin et du travail. On fera avec ébahissement l'histoire de nos douanes, de nos impôts directs et indirects, de nos préposés sédentaires et ambulants, de nos fouilleuses, de notre service actif, de nos gardes-côtes, de nos receveurs et de nos contrôleurs. On déposera dans quelque musée, comme un engin extraordinaire, les *lances* qui servent aujourd'hui aux employés de l'octroi pour perforer les ballots. On pensera peut-être alors que la simplification de l'impôt et des divers rouages financiers est un aussi grand progrès pour l'industrie que l'invention des chemins de fer, des bateaux à hélice et du télégraphe électrique.

Le Code civil autorise le prêt à intérêt, et la loi du 3 septembre 1807 fixe pour extrême limite à l'intérêt conventionnel, en matière civile, 5 pour 100, et en matière de commerce, 6 pour 100, le tout sans retenue. Cette loi était un grand progrès sur l'ancien régime, qui, par respect pour les canons de l'Église[1], prohibait entièrement

1. Voyez le *Traité de l'usure*, de Bossuet. Après avoir montré que, sui-

les prêts à intérêt[1]. Tout le monde comprend que le prêt gratuit est de la part du prêteur un véritable sacrifice, d'où il résulte qu'une loi qui défend de prêter à intérêt rend le crédit tout à fait impossible. On avait recours à différentes ruses, comme il arrive pour toutes les lois déraisonnables et impraticables. Le moyen le plus ordinaire était de constituer des rentes foncières et des rentes perpétuelles, parce que dans le contrat de constitution de rentes, l'emprunteur prenait le caractère d'un acheteur qui se libère par annuités, au lieu de s'acquitter par un payement intégral et immédiat[2]. Ce subterfuge avait l'inconvénient d'éterniser les dettes, et par conséquent d'enchaîner l'avenir, et celui non moins grave de former des contrats aléatoires à cause de l'incertitude et des fluctuations de la valeur des monnaies. Le nouveau régime, qui dure depuis la Révolution, est plus sincère : l'est-il assez? voilà la question. Il a donné au crédit une existence légale; mais en le constituant, il l'a étroitement limité.

vant l'Écriture, l'usure n'est autre chose que le prêt à intérêt, il établit qu'elle est défendue par l'ancienne loi et par la nouvelle; que cette défense est article de foi; qu'elle est absolue, et que « la police ecclésiastique et civile, pour empêcher l'effet de l'usure, ne doit pas seulement empêcher ce qui est usure dans la rigueur, mais tout ce qui y mène. »

1. La prohibition du prêt à intérêt tombait en désuétude à la fin du dix-septième siècle. Cependant Turgot nous apprend qu'elle était encore appliquée dans un grand nombre de ressorts en 1769. Lorsqu'il était lui-même intendant à Limoges, dans une cause d'usure qui lui fut déférée, il prit parti pour la liberté du commerce de l'argent. Les usuriers n'en furent pas moins inquiétés. En 1776, ils s'adressèrent au conseil par voie de requête, et le conseil leur fut favorable, parce que Turgot était alors contrôleur général. Cette affaire fit beaucoup de bruit, non-seulement dans le monde de la finance, mais dans celui des théologiens. Il y eut, en avril 1776, plusieurs assemblées des docteurs de Sorbonne pour condamner, non-seulement *l'usure mordante*, c'est-à-dire celle qui excède le taux du prince (5 pour 100) et le taux du commerce (6 pour 100), mais l'usure simple, c'est-à-dire ce que nous appelons aujourd'hui le prêt à intérêt.

2. L'Église avait fini par accepter le prêt à intérêt sous cette forme. Voir la Bulle de Martin V en 1423, celle de Calixte III en 1455, et celle de Pie V en 1569.

Cette loi restrictive du commerce de l'argent est-elle juste? Est-elle utile? En d'autres termes, l'État avait-il le droit de la faire? Et la société a-t-elle intérêt à la maintenir?

Ni l'un ni l'autre. Qu'est-ce que l'argent? une marchandise. Il ne faut pas objecter qu'il n'est que le signe des valeurs, sans valeur propre, la forme abstraite et en quelque sorte algébrique de la propriété. D'abord, cela n'est pas vrai de la monnaie métallique; et cela n'est pas vrai non plus de la monnaie fiduciaire, à moins qu'on ne soutienne qu'une force n'est pas une valeur, ce qui est absurde. Il n'importe pas que j'achète la maison, ou que j'achète dans un portefeuille ou dans un sac la capacité d'acheter et de payer la maison. L'argent est donc une marchandise, puisqu'il est le moyen d'acheter telle marchandise, ou telle autre valeur égale; et dès qu'il est une marchandise, on se demande pourquoi l'État, sous l'ancien régime, défendait de la louer, et pourquoi, sous le régime actuel, il fixe un maximum au prix du louage. S'il fixait un maximum à la vente ou au louage d'une autre marchandise, on crierait à la spoliation, à la ruine. On ne crie pas pour celle-ci; et l'unique raison, c'est qu'il y a soixante ans que cela dure.

On objecte que les autres objets prêtés s'usent entre les mains de l'acheteur, et que l'argent ne s'use pas. C'est une équivoque très-grossière. L'emprunteur qui a dépensé l'argent reçu l'a très-réellement usé; et par le fait de cette dépense, l'argent qu'il peut avoir en main le jour de la restitution est une valeur différente quoique nominalement égale. Pour que l'argent ne s'use pas, il faut que l'emprunteur le garde sans en faire usage, et alors il n'emprunterait pas. Un prêt est autre chose qu'un dépôt.

Cette fixation d'un maximum, soit qu'on l'impose au commerce de l'argent ou à tout autre commerce, viole doublement la propriété. Elle empêche le capitaliste de vendre; elle empêche le consommateur d'acheter. Pour

exercer une telle pression sur le marché de l'argent, l'État n'a ni droit ni prétexte.

Si l'emprunteur, en plaçant dans une affaire sûre l'argent que je lui cède, doit en retirer 20 pour 100, il est injuste que je ne puisse pas prendre au moins la moitié de son bénéfice; et si je refuse mon argent pour ne pas me prêter à cette injustice, il est absurde que la loi, sous prétexte de protéger l'emprunteur, l'empêche de réaliser un bénéfice de 20 pour 100.

On objecte qu'il n'y a pas d'affaire sûre. Soit. Le risque est une affaire d'appréciation à débattre entre l'emprunteur et le prêteur, et qui ne peut être présumée par une loi générale.

Je vends de l'argent, c'est-à-dire un outil. Il est très-naturel et très-équitable que je vende ou que je loue cet outil proportionnellement à l'utilité qu'en retirera l'acquéreur.

J'ai une entreprise qui serait excellente, si je pouvais l'accroître ou l'entretenir au moyen d'un capital qui me manque. Il est d'une bonne administration de payer ce capital suivant ce qu'il vaut, c'est-à-dire suivant ce qu'il doit me rapporter.

Qu'arrive-t-il sous le régime du maximum? C'est que l'argent se retire à l'agriculture ou à la fabrique, et va chercher de gros intérêts dans la spéculation. Ou si l'argent se prête, il se prête à taux usuraire, en violant la loi, au mépris de la morale et au commun détriment de l'acquéreur et du vendeur. L'agiotage, qui fait affluer l'argent à la Bourse et plonge l'agriculture dans le dénûment, est au régime du maximum ce qu'était la constitution de rente au régime du prêt gratuit. C'est un monstre créé, ou tout au moins nourri, cultivé, agrandi par une mauvaise loi.

N'est-il pas au moins singulier de défendre le prêt à 7 pour 100, et d'autoriser la Banque de France, comme on l'a fait en 1857, à élever son escompte à 10 pour 100[1]?

1. Le tribunal de commerce de Nancy, audience du 26 mai 1858, con-

ou de transformer le prêt sur gage en délit, tandis qu'il y a une administration des hypothèques, et que l'on fonde et que l'on patronne, avec ou sans raison, suivant les cas, des monts-de-piété ?

En voulant préserver le prodigue, on opprime le travailleur intelligent, dont le capital périt faute d'un accroissement nécessaire. On opprime le prodigue lui-même, qui doit avoir le droit de se ruiner. On le défend contre le marchand d'argent, et on ne le défend ni contre le joaillier, ni contre le marchand de chevaux? On l'opprime sans le sauver, car ce qu'il ne peut faire au grand jour chez le banquier, il le fait furtivement dans l'arrière-boutique de Shylock. « C'est un grand défaut dans un gouvernement que de vouloir être trop père : à force de sollicitude, il ruine à la fois la liberté et la propriété[1]. »

En un mot, l'argent est une marchandise dont le trafic doit être aussi libre que tout autre commerce. L'argent doit avoir son marché, pour que les entreprises soient faites, non par le détenteur du capital, mais par le capable, en désintéressant le détenteur.

Qu'on punisse sévèrement, très-sévèrement, ceux qui trompent sur la marchandise vendue, ou qui abusent de l'incapacité d'un mineur, ou qui excitent les prodigues à la débauche. La répression sera aussi juste et aussi utile que la prévention est injuste et inefficace. Qu'on punisse l'usure ; qu'on respecte le commerce.

L'usure n'est pas seulement un crime contre les personnes (selon le mot de Caton : *Quid usuram facere? Quid hominem occidere?*), elle est un crime contre l'État et contre la société. Si elle va au-devant des demandes

sidérant que la Banque de France, en vertu de la loi du 10 juin 1857, a élevé momentanément son escompte jusqu'à 10 pour 100, a autorisé un banquier à faire supporter cette perte par ses clients, malgré les dispositions de la loi du 3 septembre 1807.

1. Napoléon Ier. Discours prononcé au conseil d'État. Locré, *Législation sur les mines*, p. 295.

d'argent en provoquant de la part des débiteurs des dépenses excessives, elle est une excitation au vice et à la débauche; si elle se contente de profiter de la détresse d'un misérable pour exiger des bénéfices exorbitants et qui doivent aboutir à la ruine du débiteur, elle participe de la nature du vol accompagné de violence : voilà ce qu'elle est à l'égard des particuliers. Son crime à l'égard de l'État est de rendre la propriété odieuse, en la faisant tyrannique ; de jeter une défaveur méritée sur le capital, et de provoquer ainsi soit à une insurrection, soit à une mesure légale qui supprime les créances, comme celle qui fut prise à l'égard des juifs d'Alsace sous l'Empire, ou à l'égard des propriétaires fonciers, exclus par les colons ou tenanciers sous la Convention. Au point de vue moral, tout capitaliste qui exige du talent ou de la main-d'œuvre une contribution supérieure à la quote-part afférente, dans le revenu commun, au capital qu'il a fourni, commet une véritable exaction; au point de vue légal, on ne saurait le punir trop sévèrement dès qu'il y a provocation à la débauche, tromperie sur la marchandise vendue, captation; on peut aussi appliquer, en les étendant et en les modifiant, les lois relatives à la rescision, ou à la lésion de plus de sept douzièmes. Mais aller jusqu'aux mesures préventives, et fixer un maximum au trafic de l'argent, cela est désastreux en économie, excessif en droit, souvent injuste en morale.

Beaucoup de bons esprits se défient des associations, parcequ'à une époque récente l'association a été regardée mal à propos comme une panacée universelle. Il ne faut pas qu'une exagération nous jette dans une autre. L'association est très-nécessaire à toute société, principalement à une société démocratique ; et l'association industrielle ou commerciale, la seule dont il s'agisse en ce moment, n'est pas libéralement constituée par notre code de commerce.

L'ancienne société française ne connaissait pas le cré-

dit. Une seule fois, Law avait essayé de l'initier aux grandes opérations de finances; mais, par malheur, cette expérience s'était faite par des mains corrompues et sous un pouvoir despotique; et cette tentative d'action en commun sans liberté, sans publicité et par conséquent sans responsabilité, avait abouti à une liquidation désastreuse. On crut faire beaucoup, en 1804, en organisant les associations commerciales; on crut donner une nouvelle force au commerce et à l'industrie: et, en effet, ils commencèrent à pouvoir, ils commencèrent à vivre, quand ils ne furent plus réduits à opter entre les efforts individuels et le monopole.

Le Code de commerce reconnut trois types de l'association commerciale : la société en nom collectif, la société en commandite, et la société anonyme. La société par participation, qui joue un grand rôle dans le commerce, ne fut guère qu'une société en nom collectif restreinte dans son objet et dans sa durée.

La société en nom collectif a lieu entre deux ou plusieurs associés qui deviennent solidairement responsables de toutes les opérations sociales, jusqu'à concurrence de la totalité de leurs biens. La société en commandite est constituée par l'apport fait à un commerçant ou à une société commerciale en nom collectif, par un ou plusieurs bailleurs de fonds, appelés commanditaires, qui ne prennent pas part à la direction de l'entreprise, et n'en subissent les pertes que jusqu'à concurrence de leur mise. Enfin la société anonyme diffère de la société en commandite : 1° en ce qu'elle est désignée par l'objet de l'association au lieu de l'être par le nom de l'un ou de plusieurs des associés; 2° en ce qu'elle est dirigée et administrée, non par un commerçant, mais par des administrateurs irresponsables, nommés et révocables par l'assemblée des actionnaires; 3° en ce qu'elle est soumise à la surveillance immédiate du gouvernement, qui délègue un commissaire spécial à cet effet. C'est une commandite où personne n'est

commandité, et tout le monde est commanditaire. Il est loisible à tout commerçant de fonder une société en nom collectif ou une société en commandite, mais une société anonyme ne peut exister qu'en vertu de l'autorisation du gouvernement, qui reste libre de la refuser ou de la retirer[1].

On comprend que la société en nom collectif ne peut exister qu'entre commerçants, et entre un petit nombre d'associés; la commandite était donc nécessaire pour que les hommes à qui leur position interdisait de faire du commerce, ou qui n'avaient pas la capacité requise pour le faire, pussent cependant augmenter leur fortune par des opérations commerciales, et fournir à l'industrie des capitaux indispensables, dont elle n'aurait pu sans cela disposer que par la voie très-onéreuse de l'emprunt. Enfin l'établissement des sociétés anonymes avait pour but d'appeler les petits capitaux, de rendre les entreprises durables en les rendant indépendantes du nom et de la personne des fondateurs, et d'émanciper de plus en plus le talent, parce que, quel que soit le pouvoir d'une assemblée d'actionnaires, on dépend toujours moins de souscripteurs anonymes que d'associés commanditaires ou en nom collectif.

De ces trois formes de société commerciales ou industrielles, les deux premières sont libres depuis longtemps, et la troisième est sur le point de le devenir. La loi présentée depuis deux ans, ne passera pas sans résistance. Plus une compagnie donne de puissance et de liberté administrative aux gérants, plus elle est redoutable pour les intérêts étrangers et pour l'État lui-même, s'il n'en surveille avec soin les statuts et la direction. Sans parler des illustres compagnies des Indes, dont plusieurs ont été de véritables empires, telle compagnie de crédit ou d'exploitation de voies ferrées peut acquérir de si

1. Ceci est écrit en octobre 1866.

grandes ressources, disposer d'un mécanisme si savant, employer un personnel si nombreux, qu'elle arrive à tenir le pouvoir public en échec. Il paraît donc juste, à beaucoup de bons esprits, que le pouvoir public prenne à l'avance ses précautions dans l'intérêt des actionnaires vis-à-vis de la gérance, dans son propre intérêt et dans l'intérêt des tiers vis-à-vis de la compagnie. Cependant, tant que les compagnies anonymes ne pourront être fondées qu'en vertu d'une autorisation difficile à obtenir, et ne pourront fonctionner que sous la surveillance et le contrôle de l'État, il est clair que la très-grande masse des entreprises n'aura d'autre ressource que la société en commandite, c'est-à-dire l'association libre des capitaux, sous le nom et la responsabilité d'un commerçant.

Or, jusqu'au moment où l'industrie et le commerce prirent cet essor inouï dont nous voyons les premiers et splendides résultats, on put se contenter de la forme légale des sociétés en commandite. On ne songeait pas alors à se mettre dans les affaires, si on ne pouvait apporter un capital relativement considérable et faire de cette participation le principal intérêt et la principale occupation de sa vie. Les associés commanditaires, qui ne pouvaient s'immiscer dans l'administration, sans perdre leur qualité de commanditaires pour prendre celle d'associés en nom collectif, avaient néanmoins le droit, et ils avaient généralement le pouvoir de surveiller les directeurs de l'entreprise commune. Mais quand ils eurent vendu, légué, morcelé leur part, et qu'un commanditaire unique et intelligent se trouva, par la force des choses, remplacé par un nombre indéterminé d'actionnaires sans capacité et sans ressources, il devint difficile à ces commanditaires de nouvelle espèce de surveiller les entrepreneurs, et impossible aux entrepreneurs de subir ce contrôle multiple, divergent, incompétent. Les actionnaires n'exercèrent plus en personne les droits conférés par le Code aux commanditaires; ils eurent des délégués qui les représen-

tèrent auprès des gérants, ils prirent ainsi toutes les allures des sociétés anonymes, dont ils ne différèrent plus que par la responsabilité des gérants ou directeurs, et par l'absence de tout commissaire du gouvernement.

Au fond, quoiqu'on eût soin d'insérer dans les statuts de chaque société une clause qui écartait les simples actionnaires de la surveillance, et transférait tous leurs droits à ceux d'entre eux qui seraient désignés soit par le gérant, soit par les actionnaires eux-mêmes, soit seulement par les plus forts actionnaires, la loi ne faisait aucune différence entre l'actionnaire et le commanditaire proprement dit, de sorte qu'à la suivre rigoureusement, tout actionnaire avait les droits d'un commanditaire. On sent qu'à de telles conditions, aucune entreprise, aucune association n'était possible. Tous les associés, inconnus les uns aux autres, étaient à la merci les uns des autres; à la merci de l'ignorance, de l'incapacité, de la mauvaise foi.

Quelle ressource pour les entrepreneurs? Se transformer en société anonyme? Il fallait le consentement, très-difficile à obtenir, du gouvernement. Violer la loi, et compter sur l'indulgence des tribunaux et sur l'incurie des actionnaires? C'est ce qu'ils firent. Mais il n'en est pas moins vrai que la loi et la pratique se trouvant en désaccord complet, tout tribunal, saisi par la plainte d'un actionnaire, se voyait dans l'alternative de commettre une injustice en se conformant à la loi ou de violer la loi pour rester juste.

Pour apprécier cette situation nouvelle et en bien saisir les conséquences, il est nécessaire de remonter à l'origine du développement industriel dont nous sommes les témoins. Plusieurs causes ont contribué à le produire.

La production de la richesse résulte, comme on sait, du concours de ces trois éléments : le travail, la matière, et le capital. Ce fut d'abord le travail qui reçut un accroissement de force productive par une meilleure orga-

nisation de la société, par la suppression des classes oisives, par l'anéantissement des barrières qui bornaient l'ambition, par la diffusion de jour en jour plus grande de l'instruction, par une direction plus pratique des études, par la fondation de chaires publiques, de collections, de musées, par les encouragements donnés aux découvertes, enfin et surtout, par le progrès de l'esprit philosophique et l'application de méthodes plus parfaites. Le travail augmenté, augmenta à son tour la matière; car il y a deux courants du travail de l'humanité, le courant industriel et le courant scientifique : quand la science eut créé ou rectifié les méthodes, centuplant ainsi sa propre force, elle découvrit de nouveaux agents et de nouvelles substances; elle agrandit très-réellement la matière utilisable et les forces naturelles dont on se sert pour dompter et transformer la matière. Restait le troisième élément de la production, le capital, élément non moins indispensable, puisque sans lui une entreprise ne saurait avoir ni son matériel d'exploitation, ni le temps nécessaire pour attendre que ses produits, devenus échangeables, lui permettent d'alimenter son activité par ses bénéfices. Le capital qui avait suffi à l'ancienne humanité et à l'ancien monde ne pouvait plus suffire à l'humanité rendue plus puissante, au monde agrandi. La science économique intervint, et fit pour le capital ce que la chimie, la physique et la mécanique avaient fait pour la force humaine et pour la matière. Elle le fit, en allant saisir jusque dans l'épargne du pauvre des capitaux que leur exiguïté rendait stériles, et qui, réunis, surpassèrent la puissance des plus fortes banques et armèrent directement la capacité. Or, pour que ce service de la science économique fût complet et rendît tout le bénéfice qu'il était appelé à produire, il fallait que les plus petits capitaux fussent appelés, et, par conséquent que la commandite fût fractionnée en très-petites coupures et en coupures transmissibles par la simple tradition manuelle, comme le billet de banque; car le

pauvre n'a jamais assez de sécurité pour disposer à long terme. C'est ainsi que le commanditaire primitif, banquier ou capitaliste, homme d'affaires en tous cas, bon juge de la valeur de l'entreprise, et surveillant capable de la gérance, se trouva remplacé par les actionnaires.

Il résulta de cette transformation deux conséquences excellentes : la première, c'est l'accroissement du capital commun par la mise en valeur de tous les capitaux ; la seconde, c'est la participation des petites bourses aux bénéfices de l'industrie.

Et deux conséquences fâcheuses : l'une, c'est que les commanditaires de nouvelle espèce, ne pouvant ni juger ni surveiller efficacement, il devint facile de les tromper sur la nature de l'entreprise, sur la gestion de l'entreprise et sur les bénéfices de l'entreprise ; l'autre, c'est que l'ardeur de gagner par de simples spéculations, et par des spéculations dont on n'avait pas la clef, s'introduisit dans des classes où elle était jusque-là inconnue, apportant avec elle des aspirations malsaines vers un accroissement de bien-être et de luxe, et un certain dégoût pour les bénéfices lents, mais réguliers du travail.

Il n'est que trop connu de tout le monde que les deux conséquences fâcheuses du nouvel esprit d'entreprise s'exaltèrent à un tel point, qu'elles devinrent un scandale public. Des entreprises folles trouvèrent des pontes ; de bonnes entreprises furent pillées, ruinées par les malversations des gérants ; d'autres furent tuées avant de naître, parce que l'agiotage escompta les bénéfices futurs au delà de leur valeur, et légua aux travailleurs des capitaux insuffisants, et aux bailleurs de fonds définitifs, la ruine. L'agiotage est aux compagnies ce qu'est à l'État le système des emprunts appliqué sans discernement. A côté de ces désastres financiers directs vint le contre-coup : l'argent se retira de la terre, qui s'appauvrit, d'où une diminution de la richesse réelle, car la richesse agricole est aussi nécessaire au pays, que la réserve métallique à la Banque.

Enfin, le désordre moral fut manifeste parmi les dupes, qui ne le cédèrent pas toujours aux habiles en âpreté au gain, et en indifférence sur la moralité des moyens.

Le pouvoir public se vit forcé d'intervenir. Son intervention eut un triple objet : faire cesser la contradiction entre le droit et le fait, en consacrant la transformation de l'associé commanditaire en actionnaire anonyme; écarter les actionnaires besogneux et incapables, en limitant, dans certains cas, le chiffre diviseur du capital; empêcher les fraudes et la négligence des gérants, en les rendant solidairement responsables, ce qui équivalait à leur ôter le caractère d'associés commanditaires, pour leur donner celui d'associés en nom collectif.

Cette réforme a été bien accueillie en dehors du monde des affaires; il est possible qu'elle atténue le mal : elle rendra, à coup sûr, les gérants plus circonspects ; mais il reste à savoir si les sociétés en commandite trouveront à l'avenir des gérants sérieux. Pendant que nous sommes amenés en France à augmenter la responsabilité des gérants et des surveillants, l'Angleterre adopte notre théorie des capitaux passifs, qui disparaissent par suite de la mauvaise administration des gérants, sans entraîner le reste des biens de l'actionnaire. Nous avons peut-être eu le tort de songer trop exclusivement aux conséquences fâcheuses des sociétés par actions, et de trop oublier leurs conséquences heureuses. Quand l'esprit public se révolta contre l'administration des chemins de fer à la suite de quelques grands désastres, l'administration imposa un maximum de vitesse : c'était un remède contre les catastrophes, sans doute; en le poussant un peu loin, on aurait tellement ralenti la vitesse des chemins de fer, et tellement diminué leurs avantages, que les énormes frais de création, d'entretien et d'exploitation, n'auraient plus été compensés. Le législateur côtoie toujours deux abîmes. En matière de sociétés en commandite, ce serait un triste remède contre leurs excès que celui qui aboutirait à les

rendre inutiles, et à ne laisser d'autre ressource à la grande industrie que l'anonymat. Les communistes seuls applaudiraient à un état de choses qui aurait pour conséquence infaillible d'exclure la liberté de toutes les grandes affaires, à moins que la liberté de l'anonymât ne soit proclamée.

Il ne faut pas perdre de vue en effet que, tant qu'on maintient l'article 37 du Code de commerce, la condition des sociétés anonymes est d'être complétement soumises au pouvoir central, puisqu'il peut refuser, suspendre ou révoquer l'autorisation, approuver, et conséquemment dicter les statuts, accepter et conséquemment choisir le gérant; puisque les surveillants sont irresponsables vis-à-vis des actionnaires et vis-à-vis des tiers, et puisque enfin le gouvernement, pour sauvegarder les intérêts de la loi et ceux des actionnaires, fait surveiller les surveillants et les directeurs par un agent à lui. Le pouvoir central, en substituant les compagnies anonymes aux anciennes commandites, en viendrait donc très-rapidement à absorber les forces qu'il avait laissées naître en dehors de sa sphère, et à substituer son action à la liberté.

Dans quel but? Dans le but honnête d'empêcher les fraudes; car c'est presque toujours au nom de la morale qu'on restreint la liberté. Il n'en est pas moins vrai que les sociétés anonymes arbitrairement concédées ou refusées, peuvent devenir de véritables monopoles; et qu'un banquier peut se voir investi, par la confiance du gouvernement, du droit de disposer, presque sans responsabilité, d'une fortune immense composée de l'apport d'actionnaires inconnus les uns aux autres et à lui-même. Sans doute, le gouvernement n'accorde pas la création d'une société anonyme sans examiner les statuts; il y a toute une procédure; le conseil d'État délibère; quand l'autorisation est donnée, c'est qu'il s'agit d'une idée sérieuse, praticable. Le pouvoir ne se contente pas d'obliger les gérants à rendre des comptes aux actionnaires dans des assemblées

régulières; il leur impose la surveillance d'un de ses agents, étranger à l'entreprise. Il agit, en un mot, à l'égard des sociétés anonymes, comme un tuteur. Il se charge, en quelque sorte, d'empêcher les capitalistes de faire un mauvais usage de leurs capitaux.

Est-ce sa mission? Est-ce bien là le caractère que doivent avoir ses rapports avec la propriété privée? Est-il institué pour me diriger dans l'emploi de mes fonds, ou seulement pour punir ceux qui attentent à ma propriété? Si le gouvernement n'est que juge, il garantit ma liberté; s'il est tuteur, il la gêne.

Réussit-il dans cette tutelle dont il se charge? Ses commissaires administratifs valent-ils pour ma sécurité le surcroît d'attention que je donnerais à mes affaires si je me savais livré à moi-même, et la sévérité que déploieraient les tribunaux, s'ils n'étaient rassurés et désarmés par tant de mesures préventives? Il est permis d'en douter. Le gouvernement prend à sa charge la responsabilité morale de tous les désastres financiers; et comme il est sans doute honnête, c'est tout ce qu'il gagne à cette intervention intempestive dans les intérêts et les actes des citoyens. Je conclus que l'émancipation de l'anonymat aura, comme toute liberté, des inconvénients, et plus d'avantages que d'inconvénients.

Ce n'est pas seulement par des lois spéciales que nous entravons l'industrie et le commerce. Plusieurs de nos lois générales demandent une révision sévère ou tout au moins d'importantes modifications. Telles sont les lois sur les loyers, les cheptels, les lois sur les hypothèques, sur les conventions matrimoniales, sur le partage des successions. La société n'étant pas stationnaire, la loi ne saurait être immuable.

Malgré les progrès gigantesques de l'industrie, on commence de toutes parts à se préoccuper de l'agriculture; et ce mouvement des esprits est excellent, il est rassurant. Il faut ramener à l'agriculture une partie des forces

qui s'en étaient éloignées. Elle est plus saine pour le corps; elle fait vivre l'ouvrier au grand air, loin de l'air vicié, des étroits logements et des aliments sophistiqués de la ville; elle est plus saine aussi pour l'âme, parce que ce travail est plus varié, demande plus de liberté, met l'homme en rapport avec la terre et les animaux, bonne école, fortifiante. Le chômage du dimanche n'a pas, tant s'en faut, les inconvénients du lundi des villes manufacturières. Dans la famille du laboureur, le mari et la femme ont leur travail séparé, et pourtant analogue et concourant au même but. Il y a loin de cet état à l'entassement des femmes, soit seules, soit avec des hommes dans un atelier, ou à la femme travaillant tout le jour dans sa chambre pendant que le mari est à la fabrique.

Il y a encore un autre bénéfice de l'agriculture; c'est qu'elle produit la seule richesse échangeable dont la mode ne passe point. Toute amélioration du sol et des procédés de culture est un moyen sûr et durable de richesse. L'agriculture bien entendue n'épuise pas le sol; elle le féconde. Dût le pays agricole manier moins de millions, il sera toujours plus vraiment riche et plus vraiment heureux qu'un pays manufacturier. Un pays comme la France doit imiter le bon père de famille, qui préfère le solide au brillant, et place sa fortune en terres.

Si l'agriculture en général est préférable à l'industrie, elle l'est surtout pour la France. Notre pays est admirable de fécondité. Il a de tout : des céréales, des vins, des fruits, de la laine, de la soie, du lin, du chanvre, du colza, des betteraves, du tabac. Il ne manque pas de bras non plus. Il est parfaitement situé pour l'exploitation, à égale distance du midi et du nord, avec des côtes sur les deux mers et d'excellents ports. Quatre grands fleuves facilitent ses transits. Il a de bonnes races de bestiaux. Il y a peut-être des produits plus brillants ailleurs, mais nulle part tant de solidité et d'abondance.

Au contraire, pour l'industrie, nous avons des supérieurs. Nous n'avons ni autant de capitaux, ni autant de vaisseaux pour l'exportation, ni autant de colonies, ni autant de houilles que l'Angleterre. Elle nous battra toujours sur ce terrain. Nous devons aspirer au second rang dans l'industrie et la marine, au premier dans l'agriculture. Avec cela, et le rang éminent de nos écrivains et de nos artistes, nous pouvons être fiers de la situation de notre pays. Mais il ne faut pas que notre agriculture recule.

Il va sans dire qu'on a souvent essayé d'améliorer l'agriculture par voie de réglementation. Rien n'échappe chez nous à la bureaucratie et à la réglementation; et ce serait une merveille si quelqu'un de nos hommes d'État n'avait entrepris de diriger nos laboureurs dans l'exploitation de leurs fermes. L'administration forestière, celle des haras, nous fournissent des surveillants et des directeurs en abondance. Les lois sur les irrigations, sur le parcours et la vaine pâture, sur le ban des vendanges prodiguent au pouvoir central les moyens d'intervenir dans nos affaires. Un décret, non abrogé, du 8 mars 1811, interdit de châtrer un bélier mérinos sans autorisation. En 1813 (15 janvier), un autre décret prescrivit d'ensemencer immédiatement, suivant répartition, cent mille hectares de betteraves. Il est vrai que, cette fois-là, il s'agissait plutôt de politique que d'agriculture. On est revenu aujourd'hui à des idées plus humaines. On veut pousser l'agriculture en l'aidant, non en la réglementant.

On fait beaucoup pour elle. Les comices sont une bonne institution, ainsi que les concours privés et publics. Le crédit foncier aura, s'il ne sort pas de ses attributions, d'excellents effets. Les chemins de fer, les canaux, les facilités nouvelles données à la vente des marchandises, donneront l'essor à la fabrication agricole. Nous avons enfin des écoles dans tous les villages, grand point pour l'agriculture. Notre paysan était trop ignorant; plus instruit, il échappera à la routine, il sera plus considéré, il songera

moins à la ville pour ses enfants. Cependant il reste beaucoup à faire.

D'abord à perfectionner ce qu'on a déjà fait de bien. S'il n'y a pas partout des écoles, il faut en ajouter. Il y a en Suède, et depuis quelques années dans le fond de quelques provinces françaises, une institution de maîtres ambulants que je recommande aux zélés. Ce sont de pauvres maîtres, qui n'enseignent qu'à lire et à écrire, mais c'est toujours cela. Dans certains pays de France, les fermes sont à une lieue, à deux lieues du bourg; les petits enfants sont trop loin de l'école; c'est là précisément que le maître ambulant est bon. Il part de chez lui le matin en tressant un chapeau de paille, ou même au besoin en tricotant des bas, pourquoi non? A chaque ferme il s'arrête, on réunit le plus de marmots possible. Il trouve sa nourriture chez ses élèves; avec quelques sous de plus, il a le couvert et les vêtements. Voilà le dernier degré de l'école. Je pense d'abord à cela, parce que le plus grand besoin, c'est le besoin des humbles. Quant à améliorer l'enseignement des écoles proprement dites, il va de soi que je le veux bien; mais il ne faut songer à élever l'instruction qu'après l'avoir généralisée. A la rigueur, je me passerai d'avoir des paysans qui sachent l'histoire de France, pourvu qu'il n'y en ait pas un qui ne sache lire.

On a été pendant longtemps bien préoccupé de faire du maître d'école un maître d'agriculture : cela n'est pas pratique. Pour enseigner l'agriculture, il faut être ou avoir été agriculteur. Mais on pourrait introduire dans les écoles rurales, de petits livres bien faits sur les races d'animaux et les espèces de plantes employées à la culture des divers pays, sur les instruments de culture, sur les engrais et les soins à donner aux fumiers, sur la composition des terres, enfin et surtout sur la comptabilité et l'économie agricole. Il nous faudrait aussi des écoles spéciales d'agriculture. Il est très-bon qu'il y en ait pour former des hommes tout à fait capables et les mettre en état de servir de mo-

niteurs aux autres. Les écoles ne doivent pas avoir d'autre but. La vraie école, pour le commun des agriculteurs, c'est la ferme, et le vrai maître d'agriculture, c'est le fermier, c'est le père.

Pour lui, qu'il ait été ou non à l'école spéciale, s'il étudie son métier, s'il va aux comices, s'il est mêlé par quelque côté aux affaires générales, s'il s'occupe des élections, des intérêts de la commune, si en un mot il sent son importance et sa liberté, ce sera un très-bon guide en toutes choses. Le séjour et le travail des champs dans ces conditions font des hommes sensés, entendus à leur besogne et à l'économie de la ferme.

Ce qu'il y a surtout de bon dans les comices, c'est que le savant y coudoie le praticien. Pour peu qu'il se rencontre, dans ce petit congrès local et professionnel, un professeur de chimie, un médecin ou un vétérinaire, un grand propriétaire foncier, avec un certain nombre de petits métayers ou même de valets de charrue, les bonnes découvertes s'infiltreront peu à peu sans expériences ruineuses, sans espérances folles. On n'y cherchera pas à briller par la production de quelque produit merveilleux, animal ou végétal; mais on y étudiera bien les engrais, les moyens de transport; on y connaîtra les nouvelles machines agricoles; on y sera au courant des marchés; on y instituera des fêtes modestes, qui relèveront la dignité de la profession, et mêleront un peu de joie à la rude vie des champs. Quelquefois, quand il faudra faire un effort pour aller chercher un engrais un peu loin, ou pour acheter une charrue un peu cher, ou pour ouvrir un chemin, ou pour porter des produits à distance, ou pour conjurer une inondation par des endiguements, l'association naîtra des comices, et la puissance du travail naîtra de l'association. Il y a tout à gagner dans tout ce qui rapproche les hommes.

Un des fléaux de l'agriculture, après la routine, qui finira par céder, c'est l'usure. Le laboureur aime la terre; il s'endette pour en acheter. Il est vite obéré, parce qu'il

n'a pas de réserves et qu'une mauvaise année l'écrase. S'il perd une bête, il ne peut pas la remplacer; si sa terre demande de l'eau, il ne peut faire une buse ou une passerelle; si son toit s'effondre, il n'a pas de quoi le réparer. Le crédit foncier sera un grand bien, s'il se substitue à l'usurier; mais le crédit, pour un laboureur déjà arriéré, n'est qu'un palliatif. Le point capital, parce que tout en dérive, c'est la division de la terre.

Vaut-il mieux que la terre soit grande ou petite, et cultivée par le propriétaire ou par le fermier? Je dirai d'abord ce que je crois souhaitable : c'est qu'on tende à la grande culture. Certes il ne faut pas exagérer les avantages de la grande culture, ni entendre par là des terres immenses et par conséquent difficiles à surveiller. C'est surtout en agriculture que l'œil du maître est important. Une terre ne doit jamais être assez grande pour que celui qui la cultive ne la connaisse pas à fond, et ne se rende pas compte de la situation de toutes les parcelles à chaque moment de l'année; mais, dans cette mesure, il est clair qu'il vaut mieux que la terre, par son peu d'étendue, ne fasse pas défaut à son activité. Le prix de tous les transports et de tous les achats diminué, tous les frais généraux et les menus frais répartis sur des masses plus considérables, de meilleurs aménagements pour les animaux, les denrées et les hommes, plus de capitaux, et par conséquent plus d'outils, plus de semences, plus de variété, plus de moyens de choisir son moment et de ne pas vendre ou acheter à perte, des vues nécessairement plus grandes, moins asservies à la routine; voilà quelques-uns des avantages de la grande culture, pourvu, je le répète, qu'on n'excède pas les limites de l'activité du maître; car il ne faut pas que le maître soit un maître nominal. S'il n'est pas lui-même homme du métier, tout est perdu.

Ce qui répand des préjugés contre les grandes terres, c'est d'abord qu'il y a des propriétés de plaisance, perte

sèche pour le pays. Un parc, une avenue, de grandes cours, des étangs inutiles pour l'arrosement et créés seulement pour le plaisir des yeux, autant de superfluités qu'il faut souffrir par respect pour la liberté, mais qui sont essentiellement un luxe improductif, le pire de tous les luxes. L'absentéisme, conséquence nécessaire de l'existence de ces grands domaines, est encore un autre malheur. Enfin, quand le riche propriétaire a la fantaisie de faire, selon l'expression consacrée, de l'agriculture avec de l'argent au lieu de faire de l'argent avec l'agriculture, je l'avoue, il m'est suspect. Sa liberté ne s'exerce pas dans les conditions qui la rendent toute-puissante, puisqu'elle n'est pas stimulée par l'intérêt. Il voudra trop risquer, il sera l'homme des théories, il courra les aventures; mauvais exemple, décourageant pour ses voisins. Peut-être aussi ce grand propriétaire est-il un savant, un économiste; mais je voudrais, même alors, qu'il prît un fermier. Il faut à la terre un homme du métier, comme il faut un bon cavalier à un cheval. Parlez-moi d'un agriculteur aisé, éclairé, capable de tenir sa place dans un salon, mais travaillant lui-même sur sa terre, mettant habit bas avec ses ouvriers sans rougir, aimant ses foins, ses blés, ses bœufs, faisant, en un mot, son métier en conscience.

Rura paterna bobus exercet suis [1].

A cette condition, c'est le premier homme du pays; je ne veux pas d'autre maire, et je le nommerai député quand on voudra. S'il n'est pas propriétaire, au moins qu'il ait un assez long bail pour améliorer le fonds, pour ne pas l'épuiser, pour y faire les aménagements nécessaires, pour s'y attacher, pour l'aimer; il n'y a pas de bon cultivateur sans cela. Disons donc que ce qu'il faut souhaiter, c'est un laboureur éclairé, mais ouvrier; propriétaire, ou cultivateur à long bail; ayant autant de

1. Horace, *Épod.*, od. II, 3.

terre à cultiver que le comporte son activité personnelle, n'en ayant pas plus, car il ne serait qu'un patron ; n'en ayant pas moins, car tous ses frais s'augmenteraient et toutes les améliorations lui deviendraient impossibles. Et, après avoir dit que cette condition moyenne est l'idéal dans l'agriculture, remarquons en passant qu'elle est l'idéal partout, qu'elle est la meilleure pour le bonheur privé, pour la prospérité de l'État, et pour les bonnes conditions du travail.

Voyons maintenant si nous sommes loin de cet idéal ; si nos lois nous aident à y parvenir, ou si elles nous en éloignent. Nulle part le nombre des propriétaires ruraux n'est plus grand qu'en France ; mais ce sont des propriétaires meurt-de-faim. Ils n'osent pas lâcher le lopin de terre qui leur assure un minimum d'existence, quoique ce minimum soit insuffisant. Il faut de deux choses l'une, ou qu'ils puissent, grâce à un capital prêté sans usure, joindre une ferme à leur champ héréditaire et cultiver dans des conditions sortables, ou qu'ils se résignent à vendre avec un légitime espoir de trouver à côté d'eux, dans une grande ferme bien organisée, un emploi avantageux de leurs bras et de leurs aptitudes. On peut vivre comme fermier ou comme valet de ferme ; mais les trois quarts de nos petits propriétaires ruraux ne vivent pas.

Il y a donc lieu de réclamer plus de liberté dans le crédit et dans la vente, plus de liberté dans le contrat de louage et de fermage, plus de liberté dans les associations industrielles, dans la transmission et l'échange des propriétés, et dans le partage des successions.

Plus de liberté dans le crédit, pour que l'argent s'offre et que l'usure cesse ; l'extrême pénurie de nos cultivateurs est la cause principale du peu de progrès fait par l'agriculture : en Angleterre, nul ne se charge d'une ferme s'il ne peut disposer d'un capital égal à huit fois le revenu qu'elle donne au propriétaire. Plus de liberté dans la vente ; la vente est aujourd'hui soumise à des lois géné-

rales, à des règlements municipaux, à des difficultés de douane; l'exportation peut être arbitrairement défendue; elle est frappée de droits écrasants; il n'existe ni entrepôts, ni docks; les renseignements sur l'état général du marché ne parviennent pas jusqu'au cultivateur, qui se trouve ainsi à la merci des marchands de grains. Plus de liberté dans le contrat de louage et de fermage; la loi a beau déclarer que la convention est la loi des tiers : elle réglemente encore les conventions, ce qui a, entre autres inconvénients, celui de ne pas prévoir les nécessités locales. C'est, par exemple, un sujet de dispute entre les jurisconsultes, de savoir si le bail emphytéotique existe, et entre les économistes, de savoir s'il est utile. Il est certain qu'un bail de quatre-vingt-dix ans a l'inconvénient de supprimer les droits de toute une génération[1], et de mettre les droits du tenancier en opposition trop complète avec ceux du propriétaire foncier; cependant nous voyons fréquemment les tribunaux reconnaître le bail emphytéotique quoiqu'il ait disparu de la loi, et même le colonat et le bail à convenant dans une grande partie de l'ouest, parce que la culture à long terme est la seule bonne culture. Quand on voit subsister, soixante ans après la Révolution, des exceptions au droit commun aussi monstrueuses que le bail à convenant, n'est-ce pas l'indice d'un malaise profond et de la nécessité urgente d'une réforme? Plus de liberté dans les associations industrielles : la réunion des capitaux et l'usage de la commandite pourraient faciliter l'extension des tenues, et diminuer le nombre des propriétaires ruraux, ce qui est souhaitable. Nous avons déjà des associations d'outillage, particulièrement pour le desséchement des marais. Il pourrait s'en produire d'autres pour les ir-

1. Il en est de même pour les rentes constituées qui ne portent pas sur plus de trois têtes, et n'excèdent pas la durée de quatre-vingt-dix-neuf ans. Cependant, elles ne sont pas considérées comme rentes perpétuelles, et ne tombent pas sous le coup de l'article 530. Loi du 18-29 déc. 1790, art. 1.

rigations, pour le drainage, pour le forage, et pour un grand nombre d'autres fonctions trop lourdes au cultivateur, et trop locales pour motiver l'intervention de l'État. Plus de liberté dans l'échange et la transmission des propriétés. C'est aujourd'hui une grosse affaire que de vendre ou acheter une terre. Il y faut des notaires, souvent des avoués et des juges, des délais, de la publicité; tandis que la transmission d'une action s'opère avec une facilité extrême. On dirait que l'État, qui morcelle incessamment la propriété par l'application de l'article 745, veut river les petits propriétaires à leur maigre héritage. Cela est contradictoire [1]. Il est bien de diviser la propriété, mais il est bien aussi d'en faciliter l'échange, pour qu'il se forme de meilleurs lots de terre, et que la richesse soit plus utilement répartie. Plus de facilité dans le partage des successions. Le partage se fait sans doute à l'amiable entre les héritiers, toutes les fois qu'ils peuvent s'entendre; et les ascendants peuvent le régler eux-mêmes, sauf le recours aux tribunaux pour lésion de plus d'un quart. Ce sont de bonnes, mais incomplètes mesures. Non pas que je demande le droit absolu de tester, comme en Angleterre. Je crois que la Constituante a eu de solides raisons pour ne pas laisser au père la disposition entière de tous ses biens. Puisqu'on voulait fonder une démocratie sur l'égalité des droits, la première chose à faire était d'établir l'égalité dans les familles, de supprimer les constitutions de majorats qui donnaient à certains membres de la noblesse l'importance nécessairement attachée aux grands héritages territoriaux, et de procurer par des voies légales la division des fortunes. Aujourd'hui même cette loi est encore nécessaire à beaucoup d'égards, sous le point de vue politique; et quel que soit mon respect pour le principe de la

1. Les progrès de l'industrie et du commerce ont pour résultat nécessaire la création indéfinie de la monnaie fiduciaire; et l'institution de la monnaie fiduciaire a pour conséquence probable la transformation de la propriété immobilière en propriété mobilière.

propriété, la disposition qui assure au fils une retenue sur la fortune de la famille, me paraît conciliable avec les droits du propriétaire et la puissance du père. Mais autre chose est la division des fortunes, qui est nécessaire, autre chose l'extrême division du sol, qui peut nuire à l'agriculture. A mesure que certains héritages se divisent, il faut que d'autres se reconstituent. La prévoyance paternelle est un des moyens les plus efficaces auxquels la société puisse avoir recours : pourquoi ne pas lui laisser plus de latitude? Les restrictions imposées au droit de tester, sont certainement des restrictions imposées à la propriété et à la liberté. Il doit être permis au père de prendre plus librement les mesures indiquées par les besoins de sa propriété ou de sa fabrique, par les besoins, par les mérites et par les aptitudes de ses enfants. Encore un coup, c'est en établissant franchement la liberté qu'on coupera court aux prétentions des communistes, qui profitent du malaise produit par nos lois équivoques et incomplétement libérales pour battre en brèche la liberté.

Une autre sorte d'institutions qui constituent l'empiétement le plus grave sur la liberté individuelle, ce sont les monopoles. Dieu sait que nous n'en sommes pas avares. Les monopoles sont de deux sortes : ceux que l'État se réserve, et ceux qu'il concède. Je n'aime guère ni les uns, ni les autres; mais il va sans dire que je préfère hautement les monopoles accordés à des compagnies, parce qu'ils n'ont pas pour résultat d'accroître l'action publique au préjudice de l'initiative privée. Il est certain que, dans bien des cas, l'établissement d'un monopole est légitime et nécessaire, de même que l'emprunt, pour des motifs analogues. Ce n'est pas, certes, quand il n'a d'autre cause qu'un intérêt fiscal, comme le monopole du tabac ou celui des cartes à jouer; ou quand il n'a pour but qu'une prétendue amélioration d'un service public par la concession d'un privilége, comme il arrive pour les lignes d'omnibus, ou pour les entreprises de voitures de place.

Il ne m'est pas démontré non plus que le monopole du transport des lettres soit nécessaire. Je reconnais toutes les importantes améliorations opérées par l'administration; mais enfin, chez les Anglais, où il n'y a pas de monopole, les dépêches sont transportées aussi sûrement et aussi promptement que chez nous. On ne voit pas qu'il soit nécessaire de tranformer en fonctionnaires publics les employés et facteurs des postes pour sauvegarder l'inviolabilité du secret des lettres. Je n'ajoute pas que les gouvernements peuvent être quelquefois tentés d'abuser des dépôts remis en leurs mains; cependant il y en a des exemples. On se rappelle la proposition faite à l'Assemblée constituante, et que Mirabeau appela une honteuse inquisition, une violation de la probité nationale. « Qu'apprendrons-nous par la honteuse inquisition des lettres, s'écria-t-il? Croit-on que les complots circulent par courriers? C'est sans aucune utilité qu'on violerait les secrets des familles, le commerce des absents, les confidences de l'amitié, la confiance entre les hommes. Un procédé si coupable n'aurait pas même une excuse, et l'on dirait de nous dans l'Europe: en France, sous le prétexte de la sûreté publique, on prive les citoyens de tout droit de propriété sur les lettres, qui sont les productions du cœur, le trésor de la confiance. Le dernier asile de la liberté a été impunément violé par ceux mêmes que la nation avait délégués pour assurer tous ses droits. Ils ont décidé, par le fait, que les plus secrètes aspirations de l'âme, les conjectures les plus hasardées de l'esprit, les émotions d'une colère souvent mal fondée, les erreurs souvent redressées le moment d'après, pouvaient être transformées en dépositions contre des tiers; que le citoyen, l'ami, le fils, le père deviendraient ainsi les juges les uns des autres sans le savoir; qu'ils pourraient périr un jour l'un par l'autre : car l'Assemblée nationale a déclaré qu'elle ferait servir de base à ses jugements des communications équivoques

et surprises, qu'elle n'a pu se procurer que par un crime[1]. »

Ennemi en principe de tout monopole, je dois cependant reconnaître que beaucoup de grands travaux indispensables et d'une utilité tout à fait générale ne s'exécuteraient jamais, si l'État n'avait recours à un emprunt, ou ce qui vaut mieux, et ce qui n'est qu'une autre application du même principe, à une compagnie payée par une concession temporaire. Telles sont les lignes de chemins de fer, dont on peut dire que l'exploitation appartient aussi légitimement aux compagnies qui ont exécuté les travaux, que l'exploitation d'une nouvelle découverte appartient au propriétaire du brevet d'invention. Il serait bien désirable que l'esprit du public s'accoutumât à p éférer le monopole temporaire et légitime d'une compagnie à celui de l'État. Que la propriété fasse retour à l'État dans un temps donné, il le faut bien ; et c'est une raison de plus pour que toutes les nouvelles lignes soient créées par des compagnies. Qu'est-ce qu'une compagnie, sinon l'initiative individuelle, fécondée, devenue puissante par l'association? Quand il n'y a dans un pays que l'État d'expérimenté et d'agissant, c'est un grand malheur pour l'État et pour le pays. Il est étrange que l'espoir d'une amélioration problématique ou d'un bénéfice incertain suffise à beaucoup de bons esprits pour leur faire souhaiter que l'État s'empare de tous les chemins de fer, des compagnies d'assurance, des banques, de toutes les grandes fabrications. Il a déjà l'Imprimerie nationale, les Gobelins, Sèvres, Beauvais. Ces exploitations restreintes peuvent se justifier par l'utilité de fournir des modèles à l'industrie privée. Mais qu'il fasse un pas de plus dans cette voie, et il va devenir l'entrepreneur unique. On ne s'effraye pas trop de ce danger. On laisserait volontiers les industriels se transformer peu à peu en fonctionnaires.

1. Cf. Vivien, *Études administratives*, p. 119 sqq.

Le communisme ne nous fait pas peur, quand il se présente sous un faux pavillon[1].

4. Entraves à la liberté du travail réclamées par les sectaires.

C'est que nous y sommes accoutumés. Nous sommes élevés en quelque sorte sous la main de l'État. Nous le trouvons partout, dans la constitution de la famille, dans la rue, dans l'école, dans l'atelier, dans le comptoir. La liberté n'a eu qu'une heure. Depuis que nos pères l'ont proclamée pour la France et pour le monde, nous ne sommes plus occupés qu'à la restreindre. Et pourtant, ô aveuglement, ô bizarrerie d'un peuple qui met la liberté dans tous ses discours, et qui lui fait dans la pratique une guerre acharnée ! on voit des esprits éclairés, des cœurs généreux demander dans l'intérêt du progrès, dans l'intérêt du peuple, que ces restrictions excessives soient aggravées, que l'État envahisse tout ce qui reste encore en dehors de lui à l'individu, et que la France n'ait parcouru le sentier sanglant des révolutions que pour aller péniblement d'un absolutisme à un autre.

Cette doctrine, qui aboutit à la négation de la liberté, prend son point de départ dans l'exagération de la liberté. Ne nous en étonnons pas, c'est la règle commune. En toutes choses, l'homme ne fait que soupirer après la liberté, l'atteindre, la dépasser, et retomber dans l'excès de la réglementation.

La Constituante, disent les partisans les plus exaltés de cette doctrine, a proclamé la liberté du travail; mais qu'est-ce que cette liberté? une lettre morte; la liberté de travailler, et pas de travail; plutôt la liberté pour les pa-

1. Voyez la même question plus complétement traitée dans *La liberté politique*, chap. IV, § 3, p. 252 sqq.

trons d'exploiter les ouvriers, que la liberté pour les ouvriers de vivre en travaillant. C'est parce qu'il faut vivre qu'il faut travailler : faites donc que le travail nourrisse l'ouvrier, ou ne vous vantez pas d'avoir affranchi le travail. Depuis que les maîtrises sont abolies, les gros capitaux ont pris la place et le rôle des priviléges; et comme il faut leur faire suer de gros bénéfices, on entasse tous les matériaux dans le même magasin, tous les bras dans le même atelier, et on mesure les salaires, non sur les exigences de la nature qui veut que l'homme soit nourri, mais sur celles de la concurrence qui veut l'abaissement du prix de revient. Il s'ensuit que nous travaillons trop et que nous ne mangeons pas assez : voilà la vérité en langage brutal, il n'y a pas de théorie si profonde qui puisse se soutenir contre une vérité de cet ordre. L'activité croissante du commerce diminue le prix des denrées manufacturées, pasce qu'elle en jette une plus grande quantité sur le même point ; et elle augmente le prix des denrées alimentaires, surtout pour nous, parce qu'elle réunit un plus grand nombre de travailleurs sur le même point. Notre salaire va en diminuant, et nos dépenses en augmentant : contradiction terrible, qui est une question de vie ou de mort pour nous et pour la société. L'épargne nous est interdite, dans notre dénûment; donc si, à toute force et à toute peine, nous vivons encore pendant la période de travail, nous sommes sûrs de mourir de faim aux approches de la vieillesse. Nous n'aurons pas d'enfants pour nous soutenir, car nous sommes trop pauvres pour élever des enfants. Pendant ce temps-là, et c'est ce qui console les philosophes, les patrons sont devenus de grands seigneurs. Ils ont conquis, comme ils disent, l'égalité ; c'est-à-dire qu'ils se sont rapprochés de l'aristocratie et confondus avec elle, augmentant encore l'abîme qui nous séparait de nos anciens maîtres. Leurs ateliers, où ils règnent, ne les déshonorent plus comme autrefois. On peut indifféremment avoir une ferme ou une fabrique, du

bétail ou des ouvriers; la considération ne se mesure plus qu'aux sacs d'écus. Ce nouveau régime est la liberté pour eux, et pour nous c'est la servitude. Nous ne pouvons pas même passer d'un atelier dans un autre, enchaînés que nous sommes par le livret[1]. Si un contre-maître nous injurie, il faut dévorer l'affront, ou courir d'atelier en atelier, et subir peut-être un chômage de quinze jours; quinze jours de vie. Si on diminue arbitrairement nos salaires, nous sommes obligés de faire grève, au risque de mourir de faim, grâce à la loi sur les coalitions; et si on augmente les heures de travail, nous mourons de fatigue. Voilà le sort qu'on nous a fait et qu'on appelle l'émancipation du travail.

Il est vrai que si on nous exploite par trop dans l'atelier d'autrui, nous pouvons en ouvrir un. S'il n'y a plus de pain, mangez des brioches. Il est permis à présent de travailler à son compte; ce n'est plus un délit, depuis qu'on a rasé la Bastille. Grand bénéfice pour de pauvres gens qui ne savent pas lire parce qu'ils travaillaient déjà à dix ans, qui n'ont pas un sou devant eux pour acheter du bois ou du cuir, qui manquent d'outils et d'achalandage, et qui ne pourraient impunément ni attendre la pratique, ni subir une perte.

Si vous voulez nous rendre effectivement libres, donnez-nous, non le droit abstrait de travailler, mais le moyen de travailler; c'est-à-dire, choisissez entre ces trois partis, ou de forcer les patrons, par une bonne organisation du travail, à nous employer, à nous payer, à ne pas nous écraser; ou de nous fournir, à chacun individuellement, l'outil et le crédit, et de créer, au moins pour les temps de chômage, des ateliers nationaux.

Aujourd'hui tout est possédé. Donc l'ouvrier n'a rien à attendre, que le salaire. Donc il est esclave.

On nous répond d'aller chercher au fond de l'Amérique

1. Voir la loi du 24 mai 1851.

des terres que la propriété n'a pas encore marquées de son sceau; c'est-à-dire qu'on nous donnera accès à la propriété, si nous renonçons à la patrie [1]. Mais en supposant que nous accomplissions ce sacrifice, et que nous trouvions là-bas autre chose que le désespoir, votre réponse est celle que les stoïciens faisaient à la douleur. Dans l'excès de nos maux, vous nous offrez pour toute consolation le suicide.

Ainsi parlent les défenseurs de la réglementation absolue. Leur raisonnement peut se résumer ainsi : Prémisses, la liberté sans limites; conséquences, point de liberté.

C'est le paralogisme éternel des communistes, qui mettent la liberté dans leurs discours, et la servitude dans leurs lois.

En fait, il n'est pas vrai que le livre de la propriété soit fermé.

Celui qui dépense et ne produit pas, laisse toujours échapper quelque chose de la propriété; et celui qui produit et économise en recueille toujours quelque chose.

En droit, aucun abîme ne peut se creuser entre le travail et le capital.

Le capital a autant besoin du talent et de la main-d'œuvre, que le talent et la main-d'œuvre, du capital. Donc le marché s'établit par la force des choses, sans lois préventives.

C'est vous qui, en détruisant la propriété, ôtez sa récompense au travail; vous qui, en réglementant le travail, lui ôtez sa puissance et sa douceur. Votre doctrine a pour conséquence de détruire tout ce qu'elle réclame. Vous détruisez la liberté et la propriété, que vous voulez conquérir.

1. Renoncer à la patrie, ce n'est pas seulement renoncer à toutes ses habitudes, à ses liaisons d'amitié et de famille, aux mœurs, aux lois, etc., c'est abandonner une propriété importante; car dans toute société, l'État a des propriétés qui demeurent indivises entre les citoyens. L'État lui-même est un capital d'autant plus considérable qu'il donne plus de liberté au travail et plus de sécurité à la propriété.

Négation de la liberté et de la propriété, réglementation absolue du travail ou droit au travail, ce sont les conséquences d'un même principe, analogues entre elles, et le plus souvent réunies dans un même corps de doctrine.

Le premier caractère de cette doctrine est de supprimer entièrement la liberté, comme toute doctrine communiste, et non-seulement pour les maîtres, mais pour les ouvriers : cela nous suffit, et nous n'avons pas besoin de chercher plus loin. Du même coup, elle viole la justice; car elle prend au laborieux le légitime salaire du travail, et le distribue à l'oisif. En outre, elle va directement contre son objet en rendant le travail impossible, en organisant la misère. C'est ce qu'il est facile de prouver.

D'abord il est clair que si l'État fixe les heures de travail et le salaire des ouvriers, il ôte toute liberté aux fabricants. Mille entreprises, qui étaient faciles et avantageuses, deviennent, avec ces restrictions, ruineuses et impossibles. L'ouvrier, de son côté, est obligé de se croiser les bras s'il ne trouve pas exactement le salaire imposé par les règlements. L'État organise en grand la grève. C'est un délit de travailler à prix réduit. Ce règlement est tout juste aussi raisonnable et aussi avantageux que si l'on disait au laboureur : « Quand vous ne trouverez pas quinze francs de l'hectolitre de blé, vous le jetterez à l'eau. Si vous le laissez à douze francs, l'acquéreur ira en prison. » Qu'arrivera-t-il? c'est que le chef d'industrie, obligé, par le cours naturel des choses, de vendre son produit à bas prix, et, dans tous les cas, à aussi bas prix que les fabricants étrangers qui alimentent le même marché; et obligé d'autre part, par la loi qui tarife les salaires, à payer à la main-d'œuvre un prix que la vente ne lui rend pas, retire ses capitaux, ferme ses ateliers, et met les ouvriers sur le pavé. Tout est enveloppé dans la même ruine, le fabricant, l'ouvrier et le commerce national.

On arrive plus sûrement encore aux mêmes conséquences, si on force l'État à donner un fonds de roulement, des outils et la matière première à tout travailleur. Cette utopie est la plus folle de toutes. D'abord, qui sera juge de l'opportunité, de la quantité de la subvention, du genre de travail, des aptitudes? Si c'est l'ouvrier, chaque individu, la société n'a pas trois semaines à vivre; si c'est l'État, il en résulte pour les citoyens la servitude la plus dure et la plus inintelligente. Représentez-vous l'État comme un immense magasin, et donnez au premier venu le droit d'y entrer, et de prendre sans payer toutes les marchandises à sa convenance : voilà la première hypothèse. Donnez au contraire au garde de ce magasin le droit de forcer tous les passants à y entrer, de leur mettre dans la main une de ses marchandises, et de les contraindre à en user, voilà la seconde hypothèse, qui ressemble au rêve d'un cerveau malade.

Où prendra-t-on l'argent de cette dépense? dans l'impôt; c'est-à-dire que les pauvres qui travaillent seront ruinés au profit des pauvres qui ne travaillent pas. A qui fournira-t-on argent et outils? A tout le monde? A ceux seulement qui en manquent? A ceux qui en manquent par le malheur de leur naissance ou par la faute des circonstances, ou bien à ceux qui en manquent par leur propre faute? Qui décidera si vous êtes victime d'un malheur ou de votre inconduite? Quand l'État aura prélevé cette taxe écrasante sur le salaire légitimement acquis, est-ce lui qui décidera du genre et de l'étendue de votre fabrication? Est-ce vous? Si c'est lui, vous voilà esclave; si c'est vous, le voilà ruiné. L'État, que vous chargez de vous fournir des capitaux sera-t-il chargé par la même occasion de vous fournir des chalands? Quelle différence y a-t-il entre le secours distribué gratuitement et le secours distribué en travail inutile? Aucune, si ce n'est que l'encombrement des marchandises de même nature doit infailliblement déprécier et ruiner la produc-

tion libre. Il me semble voir mon domicile envahi par une bande d'ouvriers inoccupés : « Mes amis, voici mon pain : partageons-le ensemble. Voici de la toile : prenez-en une part pour vous faire des habits. — Non pas, c'est de l'ouvrage qu'il nous faut. Nous sommes des ouvriers, et non pas des mendiants. — Je n'ai pas d'ouvrage à faire faire ; ma récolte est serrée, mon pain est cuit; mes murs sont en bon état. — Faites-les abattre, pour que nous puissions travailler à les refaire ; car nous sommes tous maçons, et ce qu'il nous faut ce sont des murs à abattre et à reconstruire. Si vous aviez besoin de laboureurs, nous laisserions vos moissons périr sur pied. »

Vous rejetez-vous sur les ateliers nationaux ? Toutes les mêmes objections reparaissent avec la même force. C'est toujours une opération en deux parties : 1° ôter aux uns une portion d'un salaire bien gagné ; 2° occuper les autres à un travail dont personne n'a besoin. On transforme les premiers en victimes, et les seconds en esclaves[1]. Notez que, l'humanité étant considérée comme une fabrique, tous les bras sont nécessaires à la production commune ; de sorte que les bras occupés à un travail inutile, pouvant être en réalité comptés comme des bras inoccupés, la fabrique ne donne plus tous les produits

1. Dès la première création des ateliers nationaux, l'Assemblée nationale parut frappée de leurs inconvénients. Voici le préambule du décret rendu le 16 déc. 1790 sur la proposition de M. de la Rouchefoucauld-Liancourt. « L'Assemblée nationale considérant que le ralentissement momentané du travail qui pèse aujourd'hui sur la classe la plus indigente n'étant occasionné que par des circonstances qui ne peuvent se reproduire, il peut y être pourvu par des moyens extraordinaires sans aucune conséquence dangereuse pour l'avenir, empressée de faire jouir dès à présent cette classe intéressante des avantages que la Constitution assure à tous les citoyens, et convaincue que le travail est le seul secours qu'un gouvernement sage puisse offrir à tous ceux que leur âge ou leurs infirmités n'empêchent pas de s'y livrer, décrète ce qui suit :

Art. 1. L'Assemblée nationale accorde, sur les fonds du trésor public, une somme de quinze millions pour être distribuée dans tous les départements, et subvenir aux dépenses des travaux de secours qui y seront établis.

qu'elle peut donner. Or, la fabrique totale ne donne que le nécessaire à la consommation totale. Qu'est-ce donc que vous fabriquez dans vos ateliers nationaux? La famine. Vous dites que le travail moralise et honore, et vous avez raison; mais c'est le travail productif, et lui seul. Un danseur de corde se fatigue; il travaille; il ne produit pas; sa profession n'est pas honorable. De même dans l'atelier de l'humanité. J'estimerai l'ouvrier, d'abord par le degré de force intellectuelle ou physique qu'il déploie, et ensuite, par l'utilité de son produit. C'est se railler de l'intelligence et de l'activité humaine, que de les employer au néant.

Poussez un peu loin ce droit de prélever une dîme sur le travailleur au profit de l'oisif, et vous allez ruiner tous les travailleurs. Poussez ce droit d'exiger l'ouverture d'un atelier public, et vous allez fermer tous les ateliers privés. Nous voilà, par ces belles institutions, en présence de la loi agraire, appliquée non à la terre, mais au travail. Quel parti prendrez-vous sur les salaires? Les ferez-vous égaux ou inégaux? Les faire égaux, c'est un grand parti. Salaire égal à un enfant et à un homme fait, à un apprenti et à un ouvrier consommé, au manœuvre, qui ne sait faire autre chose que tirer la brouette, et à l'ingénieur qui construit une machine hydraulique! Les faire inégaux, c'est une illusion. Inégaux aujourd'hui en apparence, égaux en réalité, puisque vous allez prendre la différence pour rétribuer de nouveaux ouvriers et créer de nouveaux chantiers. Il ne reste plus, au milieu de tout cela, de vie privée, d'initiative individuelle, plus de famille, plus de goût personnel, plus de libre disposition de sa propre activité. Vous faites la guerre à l'originalité, au talent, au zèle, en même temps qu'à la propriété et à l'égoïsme. L'État nous parque, nous commande, nous utilise, nous nourrit, nous marie. Nous étions des personnes et nous ne sommes plus que des choses. On parlait pourtant de liberté au commencement. Liberté, grand

Dieu! Et qui donc sera libre? Il n'y a plus d'hommes dans vos ateliers.

La liberté, c'est la vie, et par conséquent c'est la lutte. Le vrai droit de l'homme, c'est de travailler, ce n'est pas de frapper d'une dîme à son profit le travail de son voisin, pour jouer ensuite à l'ouvrier, comme des enfants qui se fatiguent pour un travail imaginaire. Entre le droit de travailler et le droit au travail, il y a toute la distance qui sépare la liberté du communisme, le droit de la violation du droit, le respect de la nature humaine, de l'asservissement de l'esprit et du corps à des lois factices, l'égalité proportionnelle, et par conséquent équitable et féconde, de l'égalité brutale, numérique, injuste, oppressive, homicide.

En résumé, qu'est-ce que la maîtrise? C'est le roi absolu, la tradition, la hiérarchie inflexible, la négation du droit au profit du privilége, la consécration d'inégalités de hasard, fondées sur la naissance, et qui peuvent être en sens inverse de l'inégalité réelle, c'est-à-dire de celle qui est fondée sur le mérite. C'est l'oppression de la liberté individuelle, c'est le communisme aristocratique.

Et qu'est-ce que le droit au travail? C'est l'oppression du travail par le nombre, l'égalité des salaires dans l'inégalité de la capacité et du travail, l'initiative privée détruite et remplacée par le pouvoir absolu de la communauté. C'est le droit de travailler aux frais d'autrui contre la volonté d'autrui. C'est le communisme révolutionnaire et démagogique.

Il m'importe peu, quand j'ai mon bât sur le dos, de savoir qui a serré les sangles. Il peut s'appeler Néron ou Catilina, s'asseoir sur le trône de l'imbécile Claude, ou sur la chaise curule de Caïus Gracchus. Voilà les Romains qui voulaient bien être asservis par César sous le nom d'empereur, et qui l'auraient assassiné s'il avait pris le même pouvoir sous le nom de roi. D'autres chasseront un souverain, parce qu'il a acheté le pouvoir en corrom-

pant les prétoriens; ils le subiraient, s'il avait corrompu les électeurs sur le forum. Je l'avoue, je n'ai pas de ces superstitions, et je ne puis voir dans le tyran que la tyrannie. Appelle-toi comme tu voudras, viens d'ici ou de là, peu m'importe. Il n'y a que la liberté qui soit bonne. Je n'aime pas un homme qui rampait sous Louis XV, et qui s'en va bien vite, sans s'essuyer les genoux, adorer Marat. La carmagnole aussi est une livrée.

On étale les misères que laisse subsister la liberté, comme si nous prétendions que la liberté va rendre aussitôt les hommes parfaits et heureux. Il y aura toujours de la misère, car il y aura toujours des fautes. Il ne suffirait pas, pour ôter la misère, de réformer la société, il faudrait aussi réformer l'homme, faire qu'il n'y ait plus de paresseux et de vicieux. C'est une mauvaise rhétorique que vous faites en exagérant toutes ces plaies que personne ne saurait guérir; ces déclamations sont à la portée du premier venu. Avez-vous un remède? Il n'y a que cette question. Si vous en avez un, montrez-le; si vous n'en avez pas, taisez-vous. Croyez-vous donc apprendre aux pauvres qu'ils souffrent, ou aux riches qu'il y a des pauvres? Ou vous parlez pour ne rien dire, ou votre but est d'exciter les passions. Et quelles passions, grand Dieu! Vous ne rêvez que d'ajouter au mal de la pauvreté le mal de la haine. O vous qui ne vous servez pas de la misère comme d'un instrument, et qui n'en parlez que pour la consoler ou pour la guérir, ne la racontez jamais qu'au riche. Mais alors, avant d'ouvrir la bouche, regardez dans les couloirs, assurez-vous bien qu'il n'y a autour de vous que des puissants et des heureux; prenez garde qu'un indigent ne se soit égaré dans cet auditoire, et qu'en voulant prêcher la charité, vous n'enseigniez, malgré vous, la guerre.

Mais la liberté, dites-vous, crée le mal en créant la concurrence.

Il ne faut pas regarder d'un seul côté. La liberté pro-

duit quelque mal et beaucoup de bien. Son premier bienfait est de rendre à l'homme toute sa grandeur, de le mettre dans la condition où Dieu l'a voulu. La responsabilité est la condition de la liberté, et l'immortalité est la conséquence de la responsabilité. On peut sans doute prêcher l'immortalité à des esclaves ; mais des hommes libres n'ont pas besoin qu'on la leur prêche, puisque la liberté est toute pleine de promesses immortelles, et qu'on ne peut être maître de son esprit et de son cœur, sans se reconnaître des droits à l'héritage divin, sans se sentir enfant de Dieu. N'est-ce pas une bénédiction, que la liberté qui élève le cœur et ouvre l'esprit, centuple en même temps la force? La science économique démontre que le travail de l'esclave est inférieur à celui du serf, et celui du serf à celui de l'ouvrier libre travaillant à la journée[1] ; et le travail de l'ouvrier libre travaillant à la journée, inférieur à celui du tâcheron. Ainsi toute entrave est destructive de la force ; et c'est vivre deux fois que de vivre libre.

De quoi s'agit-il après tout? De faire des riches? Non ; mais des hommes. Sous la loi préventive, il n'y a que des souffrants et des jouissants : dans la liberté, il y a des lutteurs ; et les déshérités mêmes gardent l'espérance, parce qu'ils se sentent intérieurement de la force.

La liberté ne paraît un péril qu'aux lâches. Ils sont comme le malade qui aime mieux attendre la gangrène, que de subir une opération.

Le mal produit par la concurrence est un fléau passager, qu'il n'est pas permis de nier, qu'il est encore moins permis d'exagérer. Il n'est pas permis de transformer les crises produites par la concurrence, en un mal chronique que la liberté traînerait toujours et sans relâche à sa suite.

1. Quatre journées de corvées équivalent à trois journées de travail salarié, suivant Flotow (*Anleitung zur Fertigung der Ertragsanschlage*, I, p. 80). Chez les anciens on ne comptait que vingt moutons pour un berger, cinquante au plus. Aujourd'hui cinq hommes en gardent dix-huit mille.

Il est naturel que de grands besoins fassent naître de grands efforts et de grandes espérances; mais il est nécessaire qu'après un peu de temps, les besoins et le service s'équilibrent. Je conviens que la crise n'en est pas moins douloureuse pour être passagère. Mais quel remède pour éviter les crises que le communisme! Détruire pour pacifier, quelle ignorance! Et quelle barbarie! Et quelle enfance! Cette course au clocher dont le lucre est le but, vaut mille fois mieux que la torpeur où tout un peuple languissait sous la loi du privilége, et où l'on voudrait le replonger en ramenant sous d'autres noms et au bénéfice d'autres privilégiés, le despotisme des corporations. Pendant que la concurrence brûle le pavé, plus d'un tombe sanglant sur la route; mais la puissance de l'esprit humain est doublée, les découvertes se succèdent, les arts et l'industrie encombrent les marchés de produits utiles, les fortunes s'égalisent, l'or se répand. Laissez, laissez rugir cette fournaise humaine; laissez la charrue fouiller la terre; laissez la pioche enfoncer dans les terrains stériles les tuyaux de drainage; laissez la science aménager les pentes, préparer un lit aux inondations, partager également les eaux fertilisantes; laissez le mineur trouer profondément la terre pour jeter à sa surface le fer et la houille; laissez les wagons dévorer l'espace, la presse vomir des millions de livres, les lourds marteaux des usines frapper et polir le fer, la navette lancée par la vapeur bondir un million de fois et rebondir encore, tissant le lin, la soie, la laine; laissez le commerce dresser ses comptoirs, transporter ses ballots d'un bout du monde à l'autre, solder des millions avec une ligne d'écriture, correspondre à mille lieues en vingt secondes, abandonner les vaisseaux à voiles au fond des bassins comme des machines gothiques et surannées, créer les vaisseaux à roue et les délaisser pour les vaisseaux à hélice. Ne venez pas, tristes émules des temps de barbarie et d'ignorance, arrêter ces rouages, frapper de mort ces machines, ôter du même coup au commerce son but, à

l'intelligence son aiguillon, à l'homme sa liberté. L'ouvrier souffre sans doute : souffrira-t-il moins quand vous aurez fermé la moitié des fabriques? Vous parlez de l'organisation du travail, et c'est la grève que vous organisez!

On veut des réformes; mais où a-t-on jamais vu que ce soit réformer l'homme que de l'abêtir? Demandez aux économistes : c'est la liberté qui fait l'ouvrier. Demandez aux philosophes : de toutes les forces, la première, c'est le talent, la vraie force motrice; ne l'étouffez pas! Le plus énergique ressort du progrès, le seul peut-être, c'est la liberté. Rien n'a été créé que par elle, même dans les siècles d'oppression. Un grand homme brisait ses liens, et ce jour-là il créait un monde. Eh quoi! serons-nous réduits à discuter en matérialistes contre vos doctrines matérialistes? Vous ruinez l'humanité, vous dis-je, en l'enchaînant; mais vous faites pis que de la détruire, vous la dégradez. Quelle est ma première affaire sous le ciel? C'est d'honorer l'humanité en moi, le grand et sacré caractère de l'humanité, la liberté, qui est le sceau de Dieu sur mon âme. O cité du travail, cité de la liberté, cité de Dieu! faut-il que des hommes poussent l'aveuglement jusqu'à chercher le bonheur de l'État, sa gloire, sa justice, en dehors de la liberté! Faut-il qu'une expérience, qui a duré quatorze siècles, ne les ait pas assez éclairés sur les effets du pouvoir absolu, ou qu'ils ne reconnaissent plus ce pouvoir quand ils l'ont confié à d'autres! Il n'y a qu'une réforme à faire : ce n'est pas de renoncer à la liberté, c'est de l'achever. Hélas! jusqu'ici vous ne l'avez qu'entrevue. Vous marchez avec des corporations, avec des patentes, avec des monopoles, avec des statuts, avec des priviléges, avec des douanes, avec des droits prohibitifs, avec des inquisitions. La Constituante a proclamé la théorie de la liberté; il reste à l'expérimenter dans la pratique. Le communisme tourne le dos à la vérité. Ils veulent enchaîner le travail : émancipez-le!

CHAPITRE IV.

LA LIBERTÉ DE PENSER.

Nous avons vu partout l'humanité débuter par des complications, par des entraves, et arriver lentement à la simplicité et à la liberté. C'est en vertu de la même loi qu'elle va de la religion à la science, et même, dans l'ordre religieux, de la superstition à la foi éclairée. Première phase : le polythéisme, l'anthropomorphisme, le merveilleux, la légende; seconde phase : le symbolisme, qui ne croit plus, ou ne croit qu'avec effort à la légende, et tente de la conserver en l'interprétant; troisième phase : le rationalisme, qui peut n'être d'abord qu'une foi éclairée (par comparaison), avant d'être une doctrine purement philosophique. Luther est un de ancêtres de Descartes. Il s'en faut bien que la liberté des cultes soit facile à conquérir et à établir. On arrive plus tôt et plus sûrement à la liberté politique. Les préjugés sont si anciens et si enracinés que le premier embarras qu'on rencontre, quand on prêche la liberté religieuse, c'est d'en faire comprendre la nature.

Nous entendons mieux la liberté de penser, parce qu'en ce moment l'humanité tend au simple. Ce n'est pas une des moindres preuves de la légèreté humaine, que de

voir la liberté de penser précéder dans quelques pays la liberté des cultes. L'Angleterre a donné pendant longtemps, et donne encore à quelques égards, cet étrange spectacle, d'imposer la forme d'une croyance, en reconnaissant qu'on n'a pas le droit d'imposer la croyance même.

C'est que, si la logique va du simple au composé, l'histoire va du composé au simple, et quelquefois de la conséquence au principe, ou du moins de la conséquence à l'intelligence du principe. Au fond, la liberté religieuse et la liberté scientifique sont deux formes différentes, et le plus souvent successives, d'une même chose; car — il n'y a que la science — .

§ 1. La liberté religieuse, première condition de la liberté de penser.

1. De l'intolérance religieuse et de l'intolérance civile. — 2. Les Romains ne connaissaient pas l'intolérance religieuse. La persécution du christianisme ne fut, à leurs yeux, que la répression d'une révolte. — 3. L'intolérance religieuse est un caractère particulier à la religion égyptienne, à la religion juive et à la religion chrétienne. L'indépendance de toute nationalité, ou l'esprit de propagande, est un caractère particulier au christianisme. — 4. L'intolérance religieuse devrait avoir pour conséquence la tolérance civile. — 5. L'intolérance civile a deux sources : elle peut être théologique ou politique. — 6. L'intolérance théologique met l'État dans l'Église. — 7. L'intolérance politique met l'Église dans l'État. — 8. Système mixte des concordats, à la fois théologique et politique. — 9. Accroissements de la liberté religieuse par la suppression de l'intolérance théologique. — 10. Les restrictions subsistantes ont un caractère exclusivement politique. — 11. De la nature et des conditions de la liberté religieuse.

1. De l'intolérance religieuse et de l'intolérance civile.

La liberté religieuse n'est pas le relâchement du dogme et de la discipline dans l'intérieur d'une Église ; c'est la séparation absolue du spirituel et du temporel.

On blesse également la liberté de conscience quand, ne faisant pas partie d'une Église, on entreprend de la réformer, ou quand, faisant partie d'une Église, on entreprend de contraindre les dissidents à y entrer.

Tout ce que les prêtres d'une Église décident, dans l'intérieur de cette Église, en matière de dogme et de discipline, est étranger à l'autorité temporelle, qui ne peut intervenir que quand ses propres lois sont violées. Une

Église doit être parfaitement libre d'imposer ses conditions à ceux qui demandent sa communion ; et comme elle repose, par définition, sur la parole de Dieu qui ne peut se tromper, c'est une inconséquence de lui reprocher l'immutabilité de son dogme et l'inflexibilité de ses lois.

La doctrine de l'Église catholique est exprimée dans l'Évangile, résumée dans le symbole, commentée par les conciles et par les Pères ; les fidèles sont tenus de l'accepter tout entière dans sa forme littérale, sans rien ajouter ni retrancher ; ils n'ont pas le même droit d'interprétation, ce droit n'appartenant qu'à l'Église universelle, dont les décisions doivent être reçues par toute la chrétienté avec une foi d'enfant.

La discipline n'est pas moins immuable que le dogme. Elle est fondée, d'une part, sur les commandements de Dieu, qui résument la morale universelle, de l'autre sur les commandements de l'Église. La liturgie elle-même est minutieusement réglée, sévèrement imposée. Toute nouveauté dans la foi, toute irrégularité grave dans la discipline, met le coupable hors de l'Église jusqu'à ce qu'il ait obtenu sa réconciliation. Comme par la clarté de la révélation, et par l'autorité toujours présente de l'Église, aucune erreur involontaire n'est possible, l'Église ne tolère ni dissidence dans la foi, ni écart dans la règle. Cette inflexibilité est la conséquence légitime du dogme de la révélation. L'Église, en l'exerçant, est dans son droit et dans la logique. Je suis libre de ne pas être catholique, et l'Église est libre de dire à quelle condition je pourrais l'être.

Mais si, contractant une alliance avec le pouvoir civil, elle transforme en délit punissable par des peines temporelles, la négation de ses doctrines, la désobéissance à ses lois ; en un mot, si au lieu de définir les conditions du catholicisme pour ceux qui veulent bien être catholiques, elle impose la profession extérieure du catholicisme

à ceux qui rejettent la révélation, alors, loin d'exercer le droit, elle le viole; elle en devient l'ennemie, car elle attente à la liberté humaine. Telle est la différence entre l'intolérance religieuse et l'intolérance civile, la première, légitime, la seconde, criminelle.

On peut définir ainsi les deux sortes d'intolérance :

L'intolérance religieuse consiste dans le soin jaloux avec lequel les chefs d'une Église maintiennent dans son sein l'intégrité du dogme et de la discipline. Cette intolérance n'a pas d'autre sanction que l'excommunication prononcée par l'Église elle-même.

L'intolérance civile a pour caractère l'immixtion du pouvoir temporel dans les affaires spirituelles, soit pour contraindre ceux qui ne sont pas dans une Église à y entrer, soit pour contraindre les fidèles à persévérer dans la foi et dans l'obéissance aux commandements ecclésiastiques.

2. Les Romains ne connaissaient pas l'intolérance religieuse. La persécution du christianisme ne fut, à leurs yeux, que la répression d'une révolte.

La religion chez les anciens était surtout une institution politique : le menu peuple était seul à prendre au sérieux l'existence des divinités mythologiques; les classes éclairées en jugeaient comme nous pouvons le faire nous-mêmes[1]. L'État ne laissait pas d'entretenir chèrement les temples et les pontifes, et d'obliger, par des lois, les citoyens à un respect de commande pour les cérémonies du culte. Non-seulement on les considérait comme un moyen de gouvernement[2], mais on attachait à ces fables et à ces cérémonies, dont il ne fallait pas presser

1. Cicéron, *De la divination*, 2e partie, chap. III et IV, trad. de M. J. V. Le Clerc, t. XXVI, p. 169 sq. — Cf. *Id.*, *ib.*, chap. X, p. 185, 187.
2. Je trouve cette différence entre les législateurs romains et ceux des

le sens littéral, une vague idée de religion et de piété. A Rome, c'était la patrie elle-même, la forme de la civilisation romaine, qu'on honorait sous le nom de Romulus et de Vesta :

Dî patrii indigetes....

Les Romains portaient dans tout l'univers leurs dieux, leurs lois, leurs mœurs, propagande politique plutôt que religieuse, religieuse en apparence, mais profondément politique en réalité ; ils acceptaient à leur tour les dieux des vaincus. Cette alliance entre les dieux n'était que le symbole du rapprochement des peuples. Les Romains se souciaient peu de théologie et de philosophie ; toute leur doctrine était dans leurs codes.

3. L'intolérance religieuse est un caractère particulier à la religion juive, à la religion égyptienne et à la religion chrétienne. L'indépendance de toute nationalité, ou l'esprit de propagande est un caractère particulier au christianisme.

Au reste, les anciens n'avaient pas une idée nette de ce que nous appelons aujourd'hui une religion. Ceux qu'ils appelaient pieux croyaient à un dieu très-bon et très-grand, à des peines et à des récompenses futures : c'était là tout le fond de leur théologie. Les récits des poëtes, les temples, les sacrifices, acceptés comme symboles, laissaient l'Olympe toujours ouvert pour toutes les théogonies futures[1]. Le christianisme, entre autres

autres peuples, que les premiers firent la religion pour l'État, et les autres, l'État pour la religion.

« Quand les législateurs romains établirent la religion, ils ne pensèrent point à la réformation des mœurs, ni à donner des principes de morale. Ils n'eurent d'abord qu'une vue générale, qui était d'inspirer à un peuple qui ne craignait rien, la crainte des dieux, et de se servir de cette crainte pour le mener à leur fantaisie. » (Montesquieu, *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, éd. Lahure, t. II, p. 116.)

1. Comme le dogme de l'immortalité de l'âme était presque univer-

grandes choses qu'il apporta dans le monde, apporta aussi l'idée d'une religion. Parmi les cultes de l'antiquité, la mythologie n'était qu'un symbole éminemment compréhensif du panthéisme; le culte juif et le culte égyptien étaient attachés à deux nationalités. Le monde, qui n'avait pas daigné connaître les Juifs, qui connaissait à peine les Égyptiens, reculés au fond des mers, entendit parler pour la première fois d'une vérité religieuse, absolue, indépendante des races et des nationalités, et d'une forme de religion intolérante.

Ce fut cette intolérance qui le frappa. L'unité de Dieu et l'immortalité de l'âme n'étaient pas des nouveautés. Les magistrats romains n'étaient guère en mesure de distinguer, sur ces grandes questions, la doctrine platonicienne de la doctrine chrétienne; mais ils furent frappés et troublés de la prétention affichée par ces nouveaux venus, de ne croire qu'à leur Dieu, de ne servir que lui, et de mépriser toutes les idoles. Ces sénateurs, indifférents ou incrédules, s'écrièrent : « Ce sont des athées. » En effet, les chrétiens étaient athées, ils ne croyaient pas aux dieux de Rome ! Ils se mettaient, par cette intolérance, en dehors de la loi. S'il n'avait été question que de faire place à Jésus-Christ dans le Panthéon, la politique

sellement reçu, et que l'on regardait chaque partie de l'univers comme un membre vivant dans lequel cette âme était répandue, il semblait qu'il était permis d'adorer indifféremment toutes ces parties, et que le culte devait être arbitraire comme était le dogme.

« Voilà d'où était né cet esprit de tolérance et de douceur qui régnait dans le monde païen. On n'avait garde de se persécuter et de se déchirer les uns les autres : toutes les religions, toutes les théologies y étaient également bonnes; les hérésies, les guerres et les disputes de religion y étaient inconnues : pourvu qu'on allât adorer au temple, chaque citoyen était grand pontife dans sa famille.

« Il est vrai que la religion égyptienne fut toujours proscrite à Rome : c'est qu'elle était intolérante, qu'elle voulait dominer seule et s'établir sur les débris des autres; de manière que l'esprit de douceur et de paix qui régnait chez les Romains fut la véritable cause de la guerre qu'ils lui firent sans relâche. » (Montesquieu, *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, éd. Lahure. T. II, p. 12.)

du sénat n'aurait pas refusé une si légère satisfaction à la province de Judée.

La persécution religieuse, sous Dioclétien, eut pour caractère d'être exercée contre des croyants par des incrédules. Ce fut une persécution exclusivement politique. Dioclétien n'entendit réprimer que des rebelles, une nouvelle doctrine sociale. Lorsque, dix ans après, Constantin se convertit, il apporta l'empire avec lui dans le christianisme, comme par une conséquence nécessaire.

Une fois au pouvoir, le christianisme contracta promptement l'alliance la plus étroite avec la politique. C'est un fait; ce fait s'explique par des passions humaines, par l'intérêt commun de deux royautés, dont l'une était absolue et l'autre voulait l'être : cependant, rien n'était plus contraire à la logique.

4. L'intolérance religieuse devrait avoir pour conséquence la tolérance civile.

Si la logique gouvernait les hommes, ou du moins, si elle les gouvernait immédiatement, l'intolérance religieuse aurait été, dès le premier pas, le fondement de la tolérance civile. Les païens, qui ne comprenaient pas l'intolérance religieuse, c'est-à-dire, l'inflexible détermination du dogme, avaient une raison d'être civilement intolérants contre les chrétiens, en les voyant refuser d'adorer les dieux de l'empire; mais les chrétiens, dont la foi, fondée sur une révélation directe, était renfermée dans des termes précis, et par conséquent exclusifs, devaient à leurs sujets la liberté. Où les païens, indifférents, incrédules, ne voyaient qu'une soumission, les chrétiens, éclairés par le dogme de l'intolérance religieuse, auraient dû voir une hypocrisie sacrilége. Il n'était pas possible aux païens, avec leur religion compréhensive et

ouverte, de se faire une idée de l'apostasie : il eût été digne des chrétiens de préférer, dès le premier jour, la conversion à l'apostasie, et la persuasion à la violence.

Mais l'Église chrétienne se trompa longtemps sur ce point ; elle ne comprit pas qu'il lui appartenait, à elle qui avait donné au monde l'intolérance religieuse, de fonder sur cette base la tolérance civile. Elle ne se contenta pas de prêcher la foi, comme elle l'avait fait glorieusement par les apôtres et par les martyrs ; elle voulut l'imposer. Elle entreprit de sauver les hommes malgré eux.

5. L'intolérance civile a deux sources ; elle peut être théologique ou politique.

L'intolérance civile, exercée par elle, revêtit donc un caractère tout nouveau. Elle avait été politique sous Dioclétien ; désormais, sans cesser d'être politique, elle fut surtout théologique. Quand Dioclétien livrait les chrétiens aux bêtes, c'était pour mettre une bonne police dans l'État ; quand l'inquisition entassait les juifs sur le bûcher, c'était pour sauver des âmes. Les proconsuls n'envisageaient que ce monde, et les inquisiteurs ne songeaient qu'à l'autre. Ils croyaient sincèrement avoir reçu de Dieu même la mission de faire régner ici-bas son Église pour le salut des hommes et la gloire de Dieu ; et, ne voyant dans les dissidents que des ennemis de la foi et des obstacles au salut, ils les immolaient saintement, par piété et par humanité. Il ne faut pas s'étonner que l'Église en possession d'un dogme religieux dont la profondeur est admirable, douée d'une organisation très-forte et très-savante, simple malgré ses complications, une malgré son étendue, très-civilisée, ou du moins très-intelligente et très-politique dans des siècles barbares, soit parvenue à se servir de la masse de ses protecteurs contre

chacun d'eux, et à les dominer ainsi par ses promesses, par ses menaces, par ses lumières, et par ses alliances temporelles. Il y eut un moment de l'histoire où le pape vit tous les rois à ses pieds, où le monde fut en silence et en terreur devant les dépositaires de la foi universelle. Tel était alors l'ascendant de la pensée chrétienne, qu'il ne venait à l'esprit de personne de la mettre elle-même en question. Les dissidents ne couraient au martyre, que parce qu'ils se croyaient dans la foi catholique. Les juges et les victimes différaient sur une interprétation. Ils partaient du même principe. Ils sentaient avec le même cœur. Le mourant ne reprochait à ses bourreaux qu'une erreur de théologie. Le fanatisme régnait également sur l'estrade des juges et sur le bûcher.

Quand, avec le progrès des temps, de grands et solides établissements politiques furent fondés en Europe, ces nouvelles puissances voulurent compter avec la puissance de l'Église. Les petits États restèrent pays d'obédience, les grands firent leurs conditions, comme l'empire, comme la France. L'accroissement de la culture intellectuelle donnant des forces et de l'audace à la pensée, des schismes naquirent, résistèrent aux persécutions, devinrent des puissances politiques, et, par ce moyen, des établissements religieux. En un mot, la pensée chrétienne fut divisée et diversifiée sans périr. La pensée humaine ne fut pas émancipée, mais la domination devint multiple, de simple qu'elle était d'abord.

On peut dire que l'intolérance chrétienne affecta deux formes principales, selon qu'elle fut surtout politique ou surtout théologique.

6. L'intolérance théologique met l'État dans l'Église.

Première forme de l'intolérance. Le dépositaire de la vérité révélée, exerçant le ministère spirituel en vertu de

l'institution divine, se regarde comme maître *à fortiori* de la société civile, parce que tout intérêt matériel doit être subordonné à l'intérêt spirituel, et y concourir ; c'est le gouvernement théocratique.

7. L'intolérance politique met l'Église dans l'État.

Seconde forme de l'intolérance. Le pouvoir politique, chargé de procurer le bonheur commun, et de faire régner l'ordre, exclut de la société tout pouvoir ecclésiastique qui n'émanerait pas de lui-même, et toute opinion nouvelle, qui pourrait engendrer des divisions, ou créer des partis puissants. Ce gouvernement a pour effet de mettre l'Église dans l'État, comme le gouvernement théocratique met l'Etat dans l'Église. Ils ne diffèrent pas moins dans leur principe que dans leur constitution, puisque le premier gouvernement, l'État dans l'Église, est fondé sur la vérité absolue, et le second, l'Église dans l'État, sur l'intérêt absolu. Leur ressemblance est dans la proscription radicale de la liberté. A Rome, à Constantinople, le gouvernement est théocratique. En Russie, en Suède, en Angleterre, l'Église nationale a pour chef le souverain temporel. En Russie, en Suède, à Rome, à Constantinople, les religions autres que la religion de l'État sont simplement tolérées. En Angleterre, où il y a une Église établie, officielle, placée sous l'autorité spirituelle du souverain, toutes les religions sont libres.

Il y a donc de grandes différences entre les pays qui ont des religions d'État, suivant l'origine de ces religions, l'autorité qui les gouverne, et la place qu'elles font à la liberté. En principe, et dans une législation régulière, on peut dire que la religion d'État et la liberté s'excluent. L'exemple de l'Angleterre n'est pas une objection, parce que la politique de ce pays est de procéder, pour ainsi dire, par voie d'accession, et de créer une liberté nou-

velle sans détruire, au moins littéralement, le privilége ancien.

8. Système mixte des concordats, à la fois théologique et politique.

Outre le système qui met l'Église dans l'État, et celui qui met l'État dans l'Église, il s'en produisit un troisième qui consiste à considérer l'Église et l'État comme deux forces distinctes dans leur essence, et réunies l'une à l'autre par un traité. Tel est le régime mixte des concordats. C'est celui sous lequel vécut la France; et nous devons, par ce motif, l'étudier plus attentivement.

Pour comprendre ce que c'est qu'un concordat, il faut bien se rendre compte, je ne dis pas de la nature de la foi catholique, mais de la constitution de l'Église catholique.

L'Église de Rome est une monarchie élective qui comprend un souverain, le pape, des princes électeurs, les cardinaux, une noblesse, les évêques, des magistrats de différents ordres, les curés et les autres prêtres, et des administrés, les fidèles. On discute pour savoir si le pape peut définir un dogme sans l'assistance d'un concile, s'il est ou n'est pas infaillible, s'il est permis d'en appeler au futur concile, etc.; mais en matière d'administration et de discipline, le pouvoir absolu du pape ne peut pas être révoqué en doute. Tout évêque est obligé de lui obéir, et tout prêtre est obligé, par serment, d'obéir à son évêque. Le mot d'ordre parti de Rome est immédiatement transmis et fidèlement exécuté dans les deux mondes. L'histoire récente du dogme de l'Immaculée Conception, et l'introduction en France du Rituel romain, prouvent assez que la prépondérance de l'autorité papale est loin de décroître. Outre le clergé séculier, il existe dans l'Église des communautés très-considérables, dont quelques-unes sont sous-

traites à l'autorité de l'ordinaire, et dépendent immédiatement du pape.

Le pape est en même temps souverain temporel d'un royaume peu étendu, qu'il fait gouverner presque exclusivement par des prélats. Il y entretient une cour très-disproportionnée à l'étendue de ses États, mais dont l'importance et l'éclat sont justifiés par sa qualité de souverain spirituel d'une très-grande partie du monde. Cette petite principauté est nécessaire, à ses yeux, pour assurer son indépendance et celle de son conseil; elle ne lui donnerait aucun poids dans la politique, sans l'ascendant qu'il doit à son caractère spirituel, et sans la rivalité des puissances catholiques, qui, en le protégeant à l'envi, le rendent fort contre elles-mêmes.

Non-seulement l'Église est une monarchie absolue; elle est, en outre, une aristocratie : les prêtres y sont en respect et en humilité devant leur évêque, dont ils dépendent de la manière la plus complète pour le temporel et pour le spirituel. Dans les États aristocratiques, les évêques sont choisis la plupart du temps parmi la noblesse, ce qui les fait briller d'un double éclat; mais partout ils sont riches et puissants, très-supérieurs en tout à leurs prêtres, et les égaux, pour le moins, des seigneurs les plus opulents et les plus qualifiés. Au moyen âge, quand la foi était vive et générale, le pape était plus grand que tous les rois; et quelques hommes de génie, assis sur le trône pontifical, purent rêver la monarchie universelle. Aujourd'hui même cette innombrable et admirable armée du clergé séculier et du clergé régulier, le serment d'obéissance qui lie tous les prêtres à leurs évêques et tous les évêques à leur chef, la sublimité du dogme et de la morale, la grandeur des sacrements, la pompe des cérémonies, l'usage des prédications et de la confession auriculaire, le grand nombre et l'habileté des congrégations enseignantes, l'instinct de prosélytisme qui distingue en général tous les clergés, mais surtout le clergé catho-

lique, donnent à l'Église, et au pape qui la représente, une force qui n'a peut-être pas son égale parmi les institutions humaines : c'est ce qui explique les alarmes des hommes d'État anglais en présence de ce que nos voisins ont appelé l'agression papale. Les rapports avec la cour de Rome étaient la plus grande affaire de Naples, quand il y avait une cour de Naples ; ils sont la plus grande affaire de l'Espagne, une des plus grandes affaires de l'Autriche, quand la Prusse la laisse respirer, et peut-être de la France elle-même. La question des mariages mixtes a mis le trouble, à plusieurs reprises, dans la Prusse, qui est un État protestant. La même agitation s'est produite en Suisse. On sait toute l'émotion que le clergé a fait naître en France avec la liberté d'enseignement, en Belgique avec l'organisation légale de la charité. En 1858, si l'adoption du rite romain s'est faite, pour ainsi dire, à l'insu du public, c'est grâce à notre prétendue sagesse, à notre positivisme, qui nous fait fermer les yeux sur les causes d'agitation dont l'origine est purement morale. Dans tous les pays où existe un clergé puissant, surtout un clergé catholique, les lois sur la propriété et la succession sont obligées d'en tenir compte, parce que le clergé est un corps d'usufruitiers qui ne se divise jamais, qui acquiert toujours, qui exerce publiquement la mendicité, et qui assiste l'homme aux époques principales de la vie, la naissance, le mariage et la mort.

9. Accroissements de la liberté religieuse par la suppression de l'intolérance théologique.

Il est juste de reconnaître que nous jouissons en France d'une plus grande liberté religieuse que dans la plupart des autres États. La loi et les mœurs sont d'accord pour donner une très-grande latitude à l'expression des doctrines et à l'exercice des cultes.

La loi salarie tous les cultes reconnus, inégalement sans doute, mais proportionnellement à leurs besoins. Elle accorde une protection égale aux ministres des différents cultes. Elle veille, avec une égale sollicitude, sur les églises, les temples, les synagogues, les mosquées, et punit des mêmes peines toute infraction au respect dû aux cérémonies religieuses. Dans les écoles de l'État, non-seulement les élèves ont toutes les libertés, mais ils ont toutes les ressources nécessaires. Des protestants et des juifs siégent à côté des évêques dans le conseil de l'instruction publique, et dans les conseils académiques.

La même égalité règne entre les citoyens. Qu'on soit juif, catholique ou protestant, on est également électeur, éligible, juré, admissible à tous les emplois de l'armée, de la magistrature et des différents ordres de l'administration. Cette égalité n'est pas seulement écrite dans la loi; elle est pratiquée journellement, depuis si longtemps, et avec une bonne foi si entière, qu'elle ne provoque plus aucune remarque. Au moment de paraître devant un tribunal, personne ne s'enquiert de la religion des juges. C'est à peine si quelques électeurs, dans quelques provinces reculées, demandent, avant de voter, si leur candidat est catholique.

La même liberté existe pour la manifestation des opinions religieuses par la voie de l'impression. Les lois restrictives de la presse ont un caractère essentiellement politique; elles n'ont été dictées par aucun fanatisme. En dehors de la presse quotidienne ou périodique, il n'y a pas de limite à la liberté d'écrire. On peut écrire tout ce qui ne blesse pas les lois existantes; en blessant les lois existantes, on ne s'expose qu'à un procès régulier devant la magistrature régulière, inamovible.

Il est satisfaisant de comparer cette situation à celle qui a pris fin en 1789. Évidemment les progrès sont immenses. On peut les caractériser par un seul mot : « L'État est devenu réellement laïque. » Il ne se charge plus,

comme autrefois, de l'orthodoxie des citoyens ; il les laisse maîtres de faire leur salut comme ils l'entendent : en un mot, l'intolérance théologique n'existe plus : il n'en reste aucune trace ni dans la loi ni dans les mœurs. Un parti dans l'Église voudrait la faire renaître, mais il n'est pas populaire dans l'Église même.

10. Les restrictions à la liberté de conscience qui subsistent dans nos lois, ont un caractère exclusivement politique.

Voici les principales restrictions à la liberté religieuse qui subsistent dans l'état actuel de nos lois[1] :

L'État accorde un salaire aux ministres des cultes *reconnus*. Il accorde une égale protection aux différents cultes *reconnus*.

Il y a donc des cultes reconnus, et d'autres qui ne le sont pas. Il y a des cultes salariés et protégés, et d'autres qui ne le sont pas.

Ce que nous appelons l'égalité des cultes n'est que l'égalité entre les trois ou quatre cultes reconnus. Si un culte étranger ou un culte nouveau voulait s'établir en France, il ne le pourrait qu'après avoir obtenu l'*exequatur* du gouvernement.

L'État exerce à certains égards sur tous les cultes, et même sur les cultes reconnus, un droit de surveillance arbitraire. Les ministres d'un culte ne peuvent se rassembler, pour conférer des affaires de leur Église, sans la permission du gouvernement[2]. Les fidèles ne peuvent élever une église, un temple, un oratoire, qu'en vertu d'un décret impérial, rendu sur l'avis du conseil d'État[3], ni se

1. Cf. un article de M. Prévost-Paradol, *sur l'état actuel de la législation des cultes en France*, inséré dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 septembre 1858.

2. Articles organiques, titre I, art. 4.

3. Décret du 19 mars 1859, art. 1 et 3.

réunir périodiquement, au nombre de plus de vingt, dans une maison particulière, sans l'autorisation du préfet [1]. S'ils ouvrent une école, elle peut être fermée par le conseil départemental de l'instruction publique [2]. S'ils publient des exhortations ou des prières, leurs publications peuvent être supprimées par une simple décision administrative, lorsqu'elles ne forment pas plus de deux feuilles d'impression. Ces dispositions sont communes à tous les cultes.

Enfin, des entraves particulières sont imposées par les concordats aux cultes reconnus. Ainsi, pour qu'une bulle du pape, ou un autre acte émané, soit de la cour de Rome [3], soit d'un concile [4], puisse être publié en France, il faut qu'il ait été examiné en conseil d'État, et autorisé par une ordonnance inscrite au *Bulletin des lois*. L'État nomme directement aux évêchés et à toutes les fonctions du ministère ecclésistique dans les différents cultes reconnus [5]. Aucune congrégation, aucune association pieuse ne peut exister sans son consentement [6]. Les corps religieux ne peuvent posséder ni hériter qu'après avoir obtenu son autorisation [7], etc.

1. Décret du 19 mars 1859, art. 2.

2. Loi du 14 juin 1854, art. 7. Cf. loi du 15 mars 1850, art. 14 et 28.

3. Articles organiques, titre I, art. 1. — 4. *Ib.*, art. 4.

5. Concordat, art. 4, 5, 16. Articles organiques des cultes protestants, titre I, art. 12 et 13; titre II, art. 26; titre III, art. 41.

6. Articles organiques, titre II, art. 10, 11, 32, 33, 34; décret du 3 messidor an XII (22 juin 1804). Décret du 19 mars 1859.

7. Articles organiques, titre IV, art. 73, 74.

Les articles organiques vont jusqu'à décider, titre III, art. 39 : « Qu'il n'y aura qu'une liturgie et un catéchisme pour toutes les églises catholiques de France. » Cet article tomba en désuétude après l'empire. La liturgie a été modifiée pendant ces dernières années, dans la plupart des diocèses, sans aucune intervention du pouvoir civil.

En vertu de l'article 39, Portalis nomma une commission pour rédiger, sous ses yeux, un catéchisme de l'empire, qui fut tiré principalement de celui de Bossuet. Ce catéchisme, où les *devoirs des sujets* étaient particulièrement développés, fut approuvé le 19 mars 1816, par le cardinal Caprara, légat *à latere* du saint-siége.

Il est évident que toutes ces restrictions ont un caractère exclusivement politique[1]. L'État veille à sa propre sûreté et à la tranquillité des citoyens : à cela se borne son intervention. Il ne décide pas entre les différents cultes, et ne se charge pas d'éclairer les consciences ; mais il empêche de naître des associations qui pourraient lui être hostiles ; il supprime ou contient tout ce qui pourrait devenir occasion de trouble ; il exerce, en un mot, la police des cultes, en laissant d'ailleurs aux consciences toute leur liberté intérieure. Le décret du 19 mars 1859 qui transfère au conseil d'État le droit d'autorisation et de révocation d'autorisation autrefois exercé par les autorités locales, est certainement conçu dans un esprit de bienveillance à l'égard de la liberté religieuse ; et il donne à la liberté des cultes des garanties nouvelles et considérables. Cependant il ne peut être considéré comme un affranchissement ; l'administration ne se dessaisit pas de la moindre portion de son autorité : elle se borne à la faire exercer par des agents d'un ordre plus élevé. Le rapport qui précède le décret avoue en propres termes que, si la liberté de conscience est absolue en France, la liberté des cultes ne l'est pas et ne peut pas l'être[2].

1. L'intervention du pouvoir civil dans la police des cultes était constante sous l'ancienne monarchie française. Le 2 septembre 1749, le parlement enregistra un édit « qui défend, dit Barbier, toutes nouvelles fondations de chapitres, colléges, séminaires, de toutes maisons ou communautés religieuses, et de tous corps ecclésiastiques, à peine de nullité, sinon par permission expresse, en vertu de lettres patentes ; qui déclare nuls tous les établissements faits avant l'année 1666, qui n'ont point été autorisés par des lettres patentes ; qui défend à tous de recevoir à l'avenir aucuns fonds de terre, maisons, rentes foncières, même constituées sur particuliers, sans lettres patentes, et cela à quelque titre que ce soit ; qui défend toutes dispositions testamentaires à leur profit de biens fonds ; qui leur interdit tout droit de retrait féodal ou seigneurial, à peine de nullité. » T. IV, p. 391, sq.

2. Ce rapport contient une proposition qui manque de justesse. « L'État, dit le rapporteur, soumet les cultes reconnus à la nécessité de l'autorisation pour la création d'un nouveau lieu de culte : il ne peut donc pas en affranchir les cultes qu'il ne reconnait pas et qui ne le reconnaissent

Cet état de choses, qui dure depuis la Révolution, et qui a succédé à un régime véritablement oppressif, est accepté par beaucoup d'esprits éclairés, comme constituant une liberté très-suffisante, la plus grande somme de liberté compatible avec l'ordre.

Cela prouve que la liberté de penser dont nous remplissons tous nos discours, est une chose nouvelle chez nous, une chose inconnue, excepté à un petit nombre d'esprits très-ouverts, à qui leur profond sentiment de l'impartialité donne un mauvais renom de scepticisme. Il n'est pas rare de voir des libéraux faire bon marché de la liberté des cultes, les uns par indifférence, les autres par une crainte exagérée et mal entendue du retour de la domination cléricale. Il est trop évident que sur ce point capital, l'éducation du pays reste à faire. C'est un symptôme tristement significatif.

La liberté étant avant tout une question de principes, dès qu'un peuple se contente de peu en matière de liberté religieuse, on peut assurer qu'il n'a pas encore complétement le sens de la liberté, même civile.

11. De la nature et des droits de la liberté religieuse.

La liberté religieuse comprend le droit de croire librement, ou la foi, le droit de prier publiquement, ou le culte, et le droit d'enseigner, ou la propagande.

pas. » Le rapporteur ne prend pas garde qu'un culte reconnu qui crée un nouveau lieu de culte, crée en même temps un fonctionnaire, qui a des droits légaux, et un traitement. C'est la doctrine et l'usage des concordats qui nous cachent partout la liberté des cultes, et nous empêchent d'en apercevoir la nature et les conditions.

1° LA FOI.

Il semble, au premier coup d'œil, que la pensée, par sa nature même, échappe à toutes les prises du despotisme.

En effet, il n'y a que mon corps qui dépende des autres hommes. On peut enfermer mon corps, l'enchaîner, le mutiler, le détruire; mais on ne peut attenter à mon âme immortelle. Le prisonnier chargé de fers, réduit à l'immobilité ou à l'impuissance, juge librement son vainqueur. Du fond de cet étroit cachot, sa pensée parcourt et domine le monde. Le pouvoir de la force ne commence contre la pensée qu'au moment où elle se manifeste. Toute manifestation est matérielle, parce qu'un esprit ne commerce avec un autre esprit que par l'intermédiaire des corps. Mais les ailes de l'âme portent la pensée partout où elle veut aller; et ni le temps, ni l'espace, ni la force ne peuvent rien contre elle. C'est ce qui a fait dire à l'un des plus opiniâtres défenseurs de l'autorité « qu'il est un peu plus absurde de réclamer pour l'esprit la liberté de penser, que de réclamer pour le sang la liberté de circuler dans nos veines [1]. »

Il y a dans cette assertion une double équivoque.

Il est vrai que ma liberté est en même temps un fait et un droit; il est vrai que je puis défier la force, défier la torture; résister à la tentation, à l'éloquence, à la preuve: outre le cri de ma conscience, j'ai pour le démontrer le sang des martyrs, dont la terre s'est abreuvée. La liberté est donc; cela suffit pour me rendre responsable, mais non pour me rendre invincible. Je suis homme, capable de me tromper et de faillir; il est donc au pouvoir des

1. M. de Bonald, *Reflexions philosophiques sur la tolérance des opinions;* dans *le Mercure,* (juin 1806). (Œuvres complètes, t. IV, p. 133.)

autres hommes d'égarer mon esprit et de troubler mon cœur. Quand les licteurs menaient un chrétien les mains liées, devant le proconsul, et qu'on lui donnait le choix entre une magistrature ou la mort, il était libre sans doute, de cette liberté métaphysique qui ne périt jamais en nous : s'il montait aux honneurs, il emportait avec lui le remords ; s'il mourait, il laissait la mémoire et l'exemple d'un martyr. Mais le proconsul, en le tuant, ne lui disait pas : « Vous êtes libre ; je respecte en vous la liberté de votre pensée ; je n'ai voulu contraindre que vos actions. »

Ceux qui déclarent la liberté de penser invincible, ne la mettent si haut que pour nous la refuser. Quand nous demandons la liberté de penser, nous demandons qu'on nous en conserve l'usage. Le tyran et le sophiste, qui font la même besogne par des moyens différents, ne nous arrachent ni la liberté, ni la raison : ils les étouffent. Cet homme que la peur a troublé, et qui a consenti à l'apostasie, avait le devoir de résister ; il en avait le pouvoir, s'il eût été un héros. Cet esprit que le sophisme a aveuglé, aurait débrouillé toutes les ruses, s'il eût été bien armé pour la lutte par la science et par la nature. Ce n'est pas respecter la liberté que de l'entourer de terreur et de ténèbres, et de susciter en moi contre moi-même, par la crainte ou par l'espérance, cet incomparable sophiste, que tout homme porte au fond du cœur.

Quand un fervent catholique sent la foi chanceler en lui, deux voies lui sont ouvertes : il peut s'adresser à un théologien, qui résolve la difficulté ; il peut recourir à la prière, au jeûne, aux macérations, aux humiliations. De ces deux moyens, le second est le plus recommandé et le plus sûr. Il est la destruction de la liberté. C'est lui-même que Pascal a caractérisé par un mot profond et terrible.

Nous avons eu, de nos jours, le spectacle d'une persé-

cution savante. Quand le czar voulut venir à bout de la religion ruthénienne, il pouvait fermer les temples, bannir les prêtres, obliger les fidèles à participer aux offices et aux sacrements de l'église russe ; c'eût été violenter l'action, et frapper la liberté religieuse dans ses manifestations : il fit plus, il la frappa dans son foyer, il voulut pénétrer jusque dans l'âme même. Les églises restèrent ouvertes; mais les prêtres ne purent enseigner qu'un catéchisme prescrit par le synode hérétique. Les séminaires, où le sacerdoce se recrute, eurent des hérétiques pour professeurs. On enleva aux prêtres leurs enfants, et on les fit élever aux frais de l'empereur dans des séminaires hérétiques[1].

C'est donc une équivoque, ou plutôt, c'est une dérision, d'opposer la liberté métaphysique à ceux qui réclament la liberté de conscience. Nous sommes maîtres de nos pensées, et par conséquent responsables de nos erreurs; cela est vrai, et il ne l'est pas moins, que la société qui nous menace, qui nous tente ou qui nous trompe, attente à notre liberté.

Une autre équivoque des ennemis de la liberté, c'est de nous confiner dans la liberté intérieure, quand ils savent bien que l'expression de la liberté fait partie de la liberté elle-même, et que nous demandons en même temps, au même titre, le droit de penser librement, et celui d'exprimer librement nos convictions libres.

2° LE CULTE.

C'est en vain qu'on essaye de se réfugier dans une distinction jésuitique, et d'affirmer que nous sommes

1. *Vicissitudes de l'Église catholique des deux rites, en Pologne et en Russie*, ouvrage écrit en allemand par le P. Theiner, de la congrégation de l'Oratoire, publié en français et précédé d'un avant-propos par le comte de Montalembert, 2 vol. in-8. Paris, 1843.

libres parce que, d'une part, on ne gêne pas notre indépendance intérieure, et que, de l'autre, on ne nous astreint pas à suivre les exercices d'un culte que notre conscience repousse. Il n'est pas permis, il n'est pas honnête de confondre la liberté de n'avoir pas de culte, avec la liberté, que nous demandons pour tous ceux qui la désirent, d'en avoir un. Bon nombre d'excellents esprits pensent que c'est un devoir pour l'homme d'exprimer par des signes extérieurs son respect, sa reconnaissance et sa soumission pour l'Être suprême. Ce n'est pas seulement un devoir, c'est, pour beaucoup, un besoin. Il y a des heures de découragement où le monde ne nous donne plus ni direction, ni consolation, où la religion seule peut nous rendre la paix, l'espérance et la force. Certaines âmes ne pourraient supporter la vie sans consolations spirituelles, ni se purifier et s'élever sans enseignement spirituel. Ceux qui ont étudié la nature humaine savent que les grandes assemblées sont plus dédaigneuses des biens de la terre, plus promptes à l'enthousiasme, plus accessibles aux grands effets de l'art, plus facilement émues par le sentiment religieux. Les individus s'effacent et s'oublient, et c'est l'humanité même qui pense et respire dans chacun d'eux. C'est vraiment se rapprocher de Dieu que de s'assembler pour prier[1]. Quand la philosophie ne démontrerait pas la légitimité et la nécessité du culte, toute compression à cet égard n'en serait pas moins une négation du droit, un attentat à la liberté, en vertu de ce double axiome, qu'un citoyen peut faire tout ce qui n'est pas défendu, et que la loi ne peut défendre que ce qui est immoral, ou visiblement incompatible avec l'ordre. Autrefois, il n'y a pas de cela trente ans, l'État regrettait hautement de ne plus oser ou de ne plus pouvoir imposer un culte : ce regret était toute une doctrine; et cette doctrine suppo-

1. « Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux. » (*Év. selon saint Matthieu*, XVIII, 20.)

sait : 1° qu'un homme ne peut se passer de culte ; 2° que l'État était compétent pour choisir et imposer le vrai culte. Le principe de l'inévidence, et par conséquent de l'indifférence des religions positives[1], consacré de nouveau en juillet 1830, a ruiné complétement la compétence de l'État ; mais il n'a donné à l'État ni le droit d'obliger un homme à se passer de culte, ni le droit de circonscrire entre deux ou trois cultes privilégiés la liberté des citoyens. La tyrannie qui consiste à imposer ne doit pas être détruite au profit de la tyrannie qui consiste à empêcher. Elle doit tomber, comme toutes les tyrannies, au profit de la liberté.

La liberté des cultes implique donc le droit de choisir sa religion et de la professer librement.

L'application aux réunions religieuses de l'article 291 du Code pénal, ou même des dispositions incomparablement plus favorables du décret du 19 mars 1859, paraît donc incompatible avec la reconnaissance de la liberté des cultes. Le Code est moins libéral que la Constitution. La Constitution proclame la liberté des cultes ; le Code en soumet l'exercice à l'autorisation préalable, et par conséquent la détruit.

« Dans l'état actuel de notre législation constitutionnelle, je conçois le droit de l'autorité administrative de surveiller l'exercice des cultes comme toute autre réunion, le droit de constater et de faire punir les délits qui peuvent se rattacher à cet exercice, et pour cela l'utilité d'une déclaration préalable pour appeler la surveillance. Mais je ne puis admettre ni le droit péremptoire de refus, ni le silence équivalent à un refus, comme moyen légitime d'empêcher les citoyens d'exercer leur culte en toute liberté. Cette liberté n'est pas sujette à autorisation préa-

1. « S'il ne fallait rien faire que pour le certain, on ne devrait rien faire pour la religion ; car elle n'est pas certaine. » *Pensées* de Pascal. Havet, p. 350.

lable; elle n'est pas subordonnée à une permission facultative, pas plus pour ceux qui ne sont pas catholiques que pour ceux qui le sont[1].

« Le gouvernement doit égale protection à chaque culte; c'est pour lui un devoir absolu. Ce droit et ce devoir sont incompatibles avec l'autorisation préalable exigée par l'article 291[2]. »

Penser et prier, prier publiquement, ce n'est pas encore la liberté entière. Il faut aussi le droit de discuter, le droit d'enseigner.

3° LA PROPAGANDE.

D'abord ma croyance peut être niée, injuriée : c'est un besoin pour moi de la justifier, de la démontrer. Me réduire au silence devant une injure ou seulement devant une dénégation, c'est m'imposer une peine d'autant plus dure, que ma foi sera plus ardente. Je suis père, j'ai la foi; je la dois à mon fils. Je suis homme, je dois la lumière aux autres hommes. Je suis croyant, je dois à mon Dieu de proclamer et de propager ma croyance. « On n'allume pas une lampe pour la mettre sous le boisseau, mais on la met sur un chandelier, afin qu'elle éclaire tous ceux qui sont dans la maison[3]. »

Faudra-t il que j'envoie mes enfants puiser à la même source les sciences humaines et l'impiété religieuse ? Que je garde le silence quand ma foi sera calomniée, quand mon Dieu sera blasphémé ? Que j'enfouisse dans mon cœur le plus pur et le plus enflammé de mes sentiments, que je comprime l'élan de mon esprit, que je le contraigne à oublier sa foi ou à la taire ? Que je voie à mes côtés

1. Discours de M. le procureur général Dupin, à la Cour de cassation, 18 septembre 1830. Affaire des protestants de Levergies.

2. *Id.* Affaire du pasteur Oster, 1836. — Cf. M. Jules Delaborde, *Liberté religieuse*, pages 193 sqq.

3. *Év. selon saint Matthieu*, v, 15.

l'erreur triomphante, la morale troublée, les hommes, mes semblables, enfants du même Dieu, privés de leur part d'héritage dans la maison paternelle? De même que ma propriété serait violée si la loi me permettait d'en jouir et m'interdisait de la répandre, la liberté de ma foi est violée, ma conscience est opprimée si on met le sceau du silence sur mes lèvres, et si on condamne la vérité à mourir étouffée dans mon sein. On ne peut faire la guerre à la propagation de la pensée sans blesser la pensée elle-même. Ce n'est pas seulement le corps de l'homme qui a besoin de la société, c'est l'homme tout entier; notre cœur, notre pensée ne peuvent supporter la solitude. Nous avons à chaque instant besoin de recevoir, et à chaque instant besoin de donner. L'esprit le plus vigoureux, s'il vit uniquement en lui-même, manque d'un contrôle néessaire à la rectitude de ses jugements. Il a beau trouver beaucoup, il ne peut suffire à ses besoins intellectuels, parce que les idées que nous apercevons nous sont apportées toutes faites pour la plupart par la société à laquelle nous sommes mêlés. Ce que les plus grands d'entre nous ajoutent à la masse est bien peu de chose; que sera-ce donc du commun des intelligences ? C'est par le commerce des idées que les idées s'étendent et se rectifient. C'est par l'expression qu'elles acquièrent de la précision et de la netteté. C'est par la formule que de vagues notions deviennent une croyance ferme et invariable. L'idée, de sa nature, est expansive. Tout homme qui aperçoit une idée éprouve naturellement le désir de la fixer et de la transmettre, c'est-à-dire, en un seul mot, de l'exprimer. Plus l'idée est grande, plus ce besoin est impérieux. Quand il s'agit d'une idée féconde en applications utiles, et à plus forte raison quand il s'agit d'une idée religieuse, l'instinct de la propagation est fortifié et accru par le sentiment du devoir. Il n'y a aucune différence entre le savant qui dissipe une erreur, et le riche qui remédie à un besoin, si ce n'est que l'erreur est le plus cruel de tous

les ennemis de l'homme. L'échange des idées et des sentiments n'est pas seulement le fondement de la société, il en est la douceur et le charme; il est le plus fort lien de la fraternité humaine. L'obligation du silence en matière de foi religieuse est tellement contre le droit et la nature, qu'elle semble un attentat contre la vérité elle-même. C'est pour flétrir ce genre inouï d'oppression que Jésus-Christ a dit: « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et qui ne peuvent tuer l'âme[1]. »

Pour comprendre et pour sentir combien le droit d'enseigner est essentiel à la liberté religieuse, il faut avoir une foi, et se transporter par la pensée dans un pays où cette foi est proscrite. Si vous êtes chrétien, ouvrez l'histoire de 1793, et voyez le christianisme aboli, les églises profanées, les prêtres traqués, les calvaires abattus, les vases sacrés monnayés, les ornements divins traînés dans la boue; ce spectacle, ces souvenirs vous enseigneront la liberté. Vous suffira-t-il, au sortir de cette oppression, de pouvoir faire le signe de la croix sans craindre l'échafaud? d'avoir le droit d'assister à la messe dans une grange, en fermant toutes les portes, comme des malfaiteurs qui se cachent pour faire un mauvais coup? d'obtenir pour vos enfants la liberté de ne pas assister au prêche, et de se tenir à l'écart comme des excommuniés pendant les cérémonies du culte officiel? Non; ce que vous demanderez avec énergie, avec colère, c'est le droit d'éclater, le droit de répondre, le droit de prouver, le droit d'avoir raison à la face du ciel, le droit enfin d'être des hommes. La liberté religieuse ne se contente pas à moins. Réclamez-la pour vous; donnez-la au monde. Le droit n'est la propriété de personne. La loi suédoise qui condamne le missionnaire catholique à la mort civile, et la loi romaine qui condamne à l'emprisonnement un père

1. *Év. selon saint Matthieu*, x, 28.

de famille coupable d'avoir lu la Bible à ses enfants, sont un égal attentat contre la liberté religieuse.

Nous avons vu que les objections qu'on élève contre la liberté religieuse sont désormais exclusivement politiques.

On peut les ranger sous trois chefs.

Si l'État ne surveille pas les églises, il va s'élever un État dans l'État.

Si les Églises peuvent s'étendre ou s'établir sans autorisation, on va voir renaître les discordes civiles.

S'il suffit à une doctrine d'affecter un caractère religieux pour avoir droit de cité parmi nous, la morale et les lois vont être publiquement attaquées.

Il serait indigne d'hommes sérieux de se dissimuler la gravité de la première de ces trois objections. Elle tire surtout son importance de la constitution propre à l'Église catholique. Cette Église est immuable; son organisation et son esprit sont ceux de la monarchie absolue; elle impose le joug de l'autorité aux pensées, par son symbole et par la proscription formelle de toute nouveauté [1], aux actions et aux sentiments par ses commandements et par la confession auriculaire. Elle intervient, comme toute religion, dans les actes les plus importants de la vie; et elle y intervient, ce qui lui est particulier et ce qui est un grand instrument de prépondérance, par des sacrements. Sa force matérielle, en France, est représentée par plus de quarante-cinq mille prêtres, auxquels il faut ajouter au moins vingt-cinq mille personnes des deux sexes engagées dans la vie monastique, et un nombre égal d'affiliés aux congrégations, tiers ordres, etc. Ses richesses sont considérables, puisque, sans compter les biens de mainmorte, le produit des donations et des quêtes, le casuel pour baptêmes, mariages, enterrements, dispenses, les honoraires de messes, etc., elle reçoit de l'État un

1. *I à Tim.*, VI, 20. — *Aux Hébreux*, XIII, 7, 9. — *II ép. de saint Pierre*, I, 19, 20. — *II ép. de saint Jean*, 10, 11.

budget de quarante à quarante-cinq millions, plus la jouissance d'un nombre considérable d'édifices religieux. Il faut compter encore parmi les moyens d'influence du catholicisme, l'éclat de ses cérémonies, le célibat de ses prêtres, qui les oblige de concentrer toutes leurs forces au service de la cause commune, la hiérarchie savante qui attache tous les prêtres aux évêques, et tous les évêques au pape, chef irresponsable de l'Église, et souverain d'un État indépendant.

Mais toute cette force du catholicisme ne peut être invoquée que pour le maintien du concordat, et n'a rien à voir avec les lois sur l'autorisation préalable. Ces dernières lois pourraient être détruites sans augmenter en rien la prépondérance du catholicisme. Il est même évident que le résultat contraire aurait lieu, si l'abolition des lois restrictives donnait au protestantisme un accroissement d'influence.

L'argument qu'on peut tirer de la puissance exceptionnelle du catholicisme porte donc sur l'abolition du concordat, et non sur l'abolition de l'autorisation préalable. Le catholicisme est tellement répandu en France, qu'il n'y peut pas recevoir de nouveaux accroissements; de sorte que nos lois restrictives demeureraient sans application possible à son égard.

Quant au concordat, les catholiques ont à la rigueur le droit de le préférer à la liberté absolue. En fait, je crois qu'on peut dire qu'ils le préfèrent. Il est conforme au principe de la liberté, qu'une Église soit maîtresse de son sort. Selon moi, les catholiques perdent plus qu'ils ne gagnent par le maintien du concordat. Ils y gagnent les ressources du budget; ils y perdent le droit de recevoir directement, et sans l'intermédiaire et le contrôle d'un corps laïque, les décisions du chef de l'Église; le droit d'élire leurs évêques; enfin, le droit de posséder et d'acquérir librement.

L'intérêt des non catholiques dans cette même ques-

tion (si l'on pouvait se régler par l'intérêt dans les matières de justice), c'est que les catholiques restent soumis au régime du concordat. En effet, s'ils étaient émancipés, libres d'élire leurs évêques, de créer et de gérer une fortune, de se rattacher au pape sans intermédiaire, leur nombre et les ressources dont ils disposent en feraient presque à coup sûr les maîtres de la France. Voilà le fait. Quelque évident qu'il soit à mes yeux, si les catholiques demandaient demain à être affranchis du concordat et du salaire (car l'un ne va pas sans l'autre), et qu'il dépendît de moi de leur accorder leur demande, je la leur accorderais sans hésiter une minute, tant la justice l'emporte sur l'intérêt. J'y mettrais pourtant cette condition : c'est que si la liberté de s'assembler, de s'associer, d'enseigner et de posséder était donnée aux catholiques, elle devrait être donnée en même temps, dans la même mesure, à tous les cultes et à tous les citoyens. Le droit ne peut jamais être exclusif, car alors il se transforme en privilége. La nature nous a donné à tous le droit d'enseigner. Si la loi n'accorde qu'aux seuls catholiques l'exercice de ce droit naturel, elle nous opprime doublement, en nous refusant ce qui nous appartient, et en l'accordant à d'autres à côté de nous; car elle nous oblige d'entendre, et elle ne nous permet pas de répondre. En même temps qu'elle étouffe le droit chez nous, elle le dégrade chez les catholiques, car ce qui était un droit se transforme pour eux en privilége. Pour rendre cette vérité plus sensible, je ne craindrai pas de recourir à la comparaison la plus humble. Je demande pour tout le monde l'abolition des douanes; mais tant qu'elles subsistent, on ne peut en affranchir une maison ou une compagnie, sans ruiner et sans opprimer les autres.

Je suis toujours prêt à me fier à la liberté, parce que, sous l'empire de la liberté, celui qui l'emporte doit sa victoire à une force qu'il porte en lui-même. Si le catholicisme, sans aucun secours de l'État, par la seule vertu de

la persuasion, triomphe de tous les autres cultes, où sera le vaincu ? Comme nos ancêtres barbares qui ne craignaient rien, excepté la chute du ciel, les philosophes ne craignent non plus qu'une seule chose; et c'est de se tromper[1].

Si l'objection tirée de la formidable puissance du catholicisme ne nous arrête pas, à plus forte raison nous ne nous laisserons pas effrayer par les deux autres. Ce n'est pas que je pense, comme beaucoup d'honnêtes gens, que le fanatisme religieux soit mort. On se hâte beaucoup trop de rejeter certaines erreurs grossières dans le passé, et de proclamer la guérison définitive de l'esprit humain. Il me semble que le dernier siècle, le siècle de la philosophie, a eu son Mesmer et son Cagliostro; que le siècle même de Louis XIV, ce siècle catholique en toutes choses, a eu ses miracles jansénistes; nous-mêmes nous sommes, à l'heure qu'il est, hantés par je ne sais quels esprits; nous avons des voyants qui se glissent dans le meilleur monde; nous entendons raconter les miracles les plus étranges par des hommes dont l'esprit est assurément ouvert à toutes les lumières de l'époque; nous voyons des femmes condamnées au bannissement pour être allées à la messe, et des hommes condamnés à la reclusion pour n'avoir pas voulu y aller. J'avoue en toute humilité et en toute tristesse ces témoignages persistants de l'extravagance humaine. Cependant, de bonne foi, les guerres de la Ligue ne sont plus possibles, il n'y aura plus de Saint-Barthélemy, on ne recommencera pas les tragédies de Calas et de Labarre. Si notre siècle ne produit pas d'aussi grands hommes que les siècles passés, ce que j'ignore, le peuple en masse est devenu plus éclairé et plus humain. Il n'est donc pas raisonnable d'évoquer ici des fantômes et de prendre si fort la liberté de conscience au tragique. Si les querelles religieuses produisent désormais quelque émotion, tout se passera en discussions écrites; le reste

1. *Actes des apôtres*, v, 38, 39.

sera tout au plus l'affaire d'un commissaire de police, assisté de deux ou trois appariteurs. Dira-t-on que même la polémique est à redouter, et qu'on ne veut pas d'agitation purement intellectuelle? Pour moi, loin de redouter des discussions animées, des querelles, si l'on veut, je les préfère au calme plat. Je crois que l'esprit humain a besoin de se passionner pour quelque chose ; et que c'est un grand bonheur pour une société, un grand symptôme, une grande promesse, quand il se passionne pour sa foi. Je ne puis me résigner à croire au retour des guerres religieuses, ni à désirer un repos voisin de la mort, ni à étouffer un droit pour des craintes chimériques. Cet amour excessif de la paix, qui va jusqu'à sacrifier la conscience, serait à peine légitime s'il était fondé.

Je n'admets pas davantage les alarmes de ces grands moralistes qui nous demandent si les mormons vont avoir le droit de prêcher la pluralité des femmes. Les mormons n'auront pas plus ce droit que je ne l'ai moi-même. Si je prêchais, dans un livre ou dans une chaire, il n'importe, la pluralité des femmes, ou la communauté des biens, il me semble qu'il y a de par le monde des parquets et un Code pénal, qui viendraient assez aisément à bout de m'imposer silence. Il ne faut pas s'exagérer à ce point l'impuissance des lois répressives et des tribunaux. Quoiqu'il y ait des mormons en Amérique, la proclamation de la liberté absolue des consciences me laisserait, je l'avoue, bien tranquille sur les intérêts de la propriété et de la famille. J'irais même jusqu'à ne pas trembler pour la sécurité des gouvernements, tant il me semble peu probable qu'une conspiration s'organise sous la forme d'un culte public. Et voilà pourtant quelles objections on ne rougit pas de nous faire. Tantôt on nous refuse la liberté de conscience sous prétexte que nous n'en valons pas la peine, et tantôt on assure que si trois ou quatre dissidents s'assemblent pour prier Dieu, toutes portes ouvertes, sous l'inspection des magistrats, ils vont mettre le

feu à la cité, et renverser de fond en comble le gouvernement.

Cependant, le croirait-on ? ces trembleurs qui s'imaginent qu'une page d'impression va troubler la tranquillité du monde, qui par amour de la paix embrassent avec empressement la servitude; et ces esprits absolus et incléments qui, de peur que la raison ne se trompe et que la liberté ne fasse fausse route, étouffent la raison et enchaînent la liberté, ne sont pas les plus dangereux ennemis que la philosophie ait à combattre. Après les fanatiques qui regrettent l'inquisition, et les hommes positifs qui ne veulent pas qu'on leur fasse d'affaires, qui à la vérité seraient bien fâchés de voir pendre les philosophes, mais qui ne demandent pas mieux que de les livrer au commissaire de police pour que la Bourse puisse respirer à son aise, la liberté de penser rencontre une autre sorte d'adversaires, moins bruyants, moins hostiles, et pour le moins aussi funestes : ce sont les indifférents, les endormeurs, qui ne veulent jamais croire à l'existence du péril, et ne peuvent être réveillés que par des coups de tonnerre. C'est un immense troupeau d'esprits honnêtes et médiocres, bourrés de bonnes intentions, et sans lesquels, hélas! toute oppression serait impossible. Ils croient la liberté de penser tellement solide, si profondément passée dans les mœurs, si définitivement consacrée dans les lois, qu'au lieu de nous aider à la protéger et de veiller avec nous sur cet héritage sacré de la Révolution et de l'histoire, ils rient de nos alarmes pour un reste de tracasseries, pour quelques dispositions prohibitives oubliées dans le Code, et qui n'aboutissent après tout qu'à des difficultés de détail. A les en croire, la marche de l'idée ne saurait être entravée par des roseaux, puisqu'elle a renversé et broyé des rocs. Les bûchers n'ont pas arrêté la réforme, les dragonnades ne l'ont pas tuée, la censure du dix-huitième siècle n'a rien pu contre l'*Encyclopédie :* ce n'est pas la peine de se gendarmer contre l'autorisation préalable.

Voilà ce qu'ils vont partout répétant avec une apparence de sens pratique qui en impose, et nous nous trouvons ainsi battus chez nous, avec nos propres armes, et par nos propres amis.

J'accorde de grand cœur à ceux qui raisonnent de la sorte qu'il n'est pas au pouvoir des gouvernements d'empêcher le progrès de la civilisation ; mais ils peuvent singulièrement le retarder, et cela importe toujours quelque peu aux contemporains. D'ailleurs, les mesures prohibitives ne laissent pas que d'être désagréables en elles-mêmes, indépendamment de leurs conséquences. Quoique la cause pour laquelle Anne du Bourg est mort ait fait un assez beau chemin dans le monde, cela ne prouve pas qu'il ait jamais été bon de pendre Anne du Bourg. La loi de l'humanité est d'aider la Providence, et non de se reposer sur elle. C'est une espèce de désertion que de dire : la défaite d'une bonne cause est impossible, ou : la force est impuissante contre l'idée, ou : cet obstacle est trop peu de chose pour que je le craigne ou que je m'irrite ; et de partir de là pour se tenir en paix et laisser les idées se défendre toutes seules. Avec cet excès de sécurité et d'indifférence d'un côté, et un peu d'audace de l'autre, on voit arriver des événements qui déjouent tristement toutes les prévisions de la sagesse humaine. Pour moi, je crois qu'il est du devoir et de la prudence des défenseurs d'un principe de veiller constamment, même quand leur principe triomphe, et de ne dédaigner aucun ennemi. Quoique la pensée soit presque libre, tant qu'elle ne le sera pas complétement, absolument, je réclamerai ce qui lui manque, et je craindrai pour ce qu'on lui laisse.

Il semble étonnant à beaucoup d'esprits d'entendre dire que la liberté des cultes a encore des conquêtes à faire, même chez nous, et qu'il est urgent d'abolir cette censure préalable en matière religieuse qui oblige un culte à obtenir l'*exequatur* de l'État pour avoir le droit d'exister, et un culte reconnu à obtenir la permission du préfet et celle

du maire pour avoir le droit d'ouvrir un temple ou une école. Comme ils n'ont aucun culte à faire reconnaître et aucune chapelle à ouvrir, ils se trouvent parfaitement libres et se sentent parfaitement indifférents. Ils ne voient pas ce qui peut manquer à la liberté religieuse quand tout citoyen, juif, catholique, musulman, est en droit de prétendre à tous les emplois, et quand on ne force personne à aller à la messe; à leur compte, un catholique qui se trouverait en pays protestant devrait se regarder comme suffisamment respecté dans sa croyance, si, en lui interdisant les actes extérieurs de son culte, on avait toutefois la condescendance de ne pas le traîner au prêche. En effet, quel besoin a-t-il d'avoir une église, un prêtre, un confesseur, d'entendre la messe, de recevoir les sacrements? On peut vivre sans cela.

Oui, on peut vivre sans prier, sans entrer dans un temple, sans entendre la voix d'un pasteur, sans trouver la religion à son chevet dans la maladie ou sur le bord d'une tombe aimée. Mais si une âme est ainsi faite que ces secours lui soient nécessaires, et qu'elle préfère à tous les plaisirs du monde le commerce de Dieu, et l'accomplissement de ce qu'elle croit un devoir, que fait la société qui lui refuse un pasteur et un temple? Elle l'opprime. Il ne suffit pas de vivre sans Dieu pour avoir le droit de mettre la piété en interdit. Votre infirmité ne saurait être ma règle. Ce que demandent les hommes de bonne foi, c'est le droit d'adorer Dieu selon ce que leur dicte leur conscience; ce qu'on leur concède n'est que le droit de ne pas l'adorer selon la conscience d'autrui. Donner à cette liberté purement négative le nom de liberté des cultes, c'est ajouter à l'oppression la raillerie.

J'avoue que ce mot d'oppression est bien dur. Il n'en faut pas exagérer la portée. Il y a des degrés dans l'oppression. Quand le préfet refuse à des protestants le droit de prier en commun sous la direction d'un ministre, il est certain qu'il les opprime; et quand Louis XIV obligeait les

protestants à aller à la messe, et mettait des inspecteurs à la porte des églises pour constater leur présence, il est vrai qu'il les opprimait davantage. Je ne compare pas ces deux genres d'oppression, pas plus que je ne compare l'intolérance théologique, qui est le fanatisme, avec l'intolérance politique, qui n'est que l'exagération des besoins et de la compétence de l'État.

On ne manque pas de dire que nous raisonnons toujours comme s'il s'agissait de cultes sérieux, d'opinions saines et respectables, de matières, en un mot, réellement religieuses ou réellement scientifiques, tandis qu'il y a derrière nous une foule d'illuminés et de charlatans, une innombrable quantité de mauvais livres qui n'attendent que l'heure de la liberté pour troubler et pour fatiguer le monde. Le reproche est admirable. S'agit-il de faire une loi de police, ou d'organiser la plus sainte et la plus nécessaire de toutes les libertés? Quand il ne sera question que de police, nous ne refuserons aux lois répressives aucun moyen de protéger efficacement la morale et l'ordre par des condamnations sévères. Mais si l'on fait une législation de la pensée, il faut la faire à la taille de Descartes, de Leibnitz, de Newton, de Laplace, non à celle de Sylvain Maréchal et de Ducray-Duminil. Il importe assez peu que deux mille ballots de platitudes aillent pourrir chez les libraires; mais il importe infiniment que le *Discours de la Méthode* ne soit pas mis au pilon. Je ne nie pas le danger des mauvais livres. J'avoue qu'il y a de mauvais livres, et de mauvaises passions, et des faussaires, et des voleurs, et des assassins. Et j'avoue aussi qu'il y a des prisons et des tribunaux. Et comme la société est armée du droit de condamner un auteur et de supprimer le livre après la condamnation, aucun esprit sérieux ne croira jamais, ni qu'un auteur coure au-devant du châtiment et de la ruine pour publier aujourd'hui un livre qui pourra être saisi dans la journée, ni qu'une doctrine fausse soit tellement dangereuse, que quelques centaines d'exemplaires qui pourront

circuler en dépit de la police vont être plus forts que le gouvernement avec tous ses magistrats et toute son armée. Ces craintes chimériques et, tranchons le mot, ridicules, qui ne justifieraient pas l'interdiction d'un pamphlet, sont le prétexte des gouvernements pour défendre l'*Essai sur les mœurs* et l'*Esprit des Lois*. De même que, par peur des mormons, qui vont convertir la France au communisme s'ils prêchent seulement une demi-heure, on édifie une législation des cultes qui, si elle avait existé chez les Romains, aurait empêché le christianisme de naître.

Je suis forcé de reconnaître que l'état des esprits n'annonce pas la naissance prochaine d'un culte. Mais cela ne prouve pas qu'il n'en puisse pas naître, ni surtout que les religions aujourd'hui reconnues jouissent de toute la liberté dont elles ont besoin. Entre les défenseurs et les adversaires de l'autorisation préalable, il s'agit d'une question de principes qui ne peut pas être tranchée par des applications particulières. Je ne plaide ni pour les mormons, ni pour les quakers, ni pour les templiers, ni pour l'église française, ni pour la communauté saint-simonienne. Je ne sais pas s'il y a, en ce moment, au ministère de l'intérieur une religion en instance pour obtenir sa place au soleil. Je dis que si la loi française promet la liberté des cultes, il faut qu'elle la donne. Quand l'État avait une religion d'État et qu'il disait : hors de mon Église point de salut, il était tyrannique, mais logique. Aujourd'hui qu'il admet la religion catholique, la religion luthérienne, la religion calviniste, la religion juive, la religion musulmane, quel droit peut-il avoir de nous déclarer qu'en dehors de ces cinq ou six religions il ne peut plus y en avoir de bonne ?

Après avoir montré la faiblesse ou plutôt l'inanité des objections qu'on nous oppose, nous ne serions pas embarrassés pour combattre à notre tour l'intervention de l'autorité civile dans les affaires spirituelles. Nous n'avons qu'une chose à faire pour cela ; c'est d'invoquer la profonde et incurable incompétence de l'État. On ne commande pas

la foi, on ne la gêne pas au nom de l'indifférence. Le représentant d'un État indifférent qui persécute une croyance n'est pas seulement odieux et injuste, il est ridicule. La plus étrange de toutes les anomalies, c'est un magistrat politique chargé de soutenir que le catholicisme, le luthéranisme, le calvinisme et le judaïsme sont quatre religions excellentes, et que l'Église évangélique réformée, qui n'est point salariée par l'État, est une Église détestable. L'intervention de l'autorité civile pour défendre les deux Églises protestantes reconnues contre toute Église protestante nouvelle[1] semblerait une gageure contre le sens commun, si elle n'était pas la preuve manifeste que nos lois traitent les religions comme des étrangers auxquels on ne doit rien, qu'on reçoit par nécessité et qu'on soumet à un régime arbitraire, pour n'être pas incommodé par leur présence[2].

Un discours de M. le duc de Broglie, prononcé à la Chambre des pairs le 11 mai 1843, mais qui pourrait l'avoir été hier[3], caractérise en ces termes, avec la netteté

1. En 1844, les deux communions protestantes, pour ne parler que d'elles, seraient, à leur grande surprise, défendues chez nous contre la dissidence, comme le catholicisme était défendu contre la réforme au scizième siècle. » (Discours de M. Agénor de Gasparin à la Chambre des députés, 20 avril 1844.)

2. Voir le développement de cette doctrine, avec l'histoire de la liberté religieuse et les pièces à l'appui dans la *Liberté de conscience*, par Jules Simon, 4e éd. Paris, 1857, 1 vol. in-18.

3. Après la révolution de 1848, quoique la Constitution (art. 7) maintînt la distinction des cultes reconnus et des cultes non reconnus, on put croire un moment que l'autorisation préalable était supprimée. M. de Falloux, ministre des cultes, consulté par M. Pilate, sur les formalités exigées par le pouvoir sous la Constitution nouvelle, pour l'ouverture des conférences religieuses, lui adressa la lettre suivante :

« Paris, le 27 février 1849.

« Monsieur, vous avez appelé mon attention sur les circonstances qui se rattachent aux poursuites dirigées contre vous au sujet de réunions dans lesquelles vous vous seriez livré à la prédication, en qualité de ministre d'une des Églises chrétiennes non reconnues par l'État ; en même temps, vous exprimez l'intention d'ouvrir un lieu de culte et

la plus parfaite, l'état de notre législation et de notre jurisprudence en matière de cultes, et les conséquences qui en découlent.

« La jurisprudence paraît désormais fixée en sens inverse de la pensée des rédacteurs de l'article 5 de la Charte.

« Il suit de là, qu'aujourd'hui, en France, premièrement, aucun culte ne peut exister s'il n'est pas établi par la loi ou autorisé par l'administration, laquelle peut refuser l'autorisation si elle le juge convenable, y mettre telle condition que bon lui semble, et la révoquer quand

vous me demandez des directions sur ce que vous auriez à faire pour éviter des difficutés.

« En assurant à tous les cultes une égale liberté et une égale protection, l'article 7 de la Constitution n'a pas fait, entre ceux qui sont reconnus par la loi et ceux qui ne le sont pas, d'autre distinction que celle relative au salaire de leurs ministres.

« Le droit que vous revendiquez est donc incontestable, et rien ne s'oppose à ce que vous professiez librement votre culte, sauf à l'autorité chargée de la police municipale à exercer sur le lieu dans lequel vous vous réunirez à cet effet, et dans la limite de ses attributions, la surveillance qui lui appartient en pareille matière. Il suffit donc que vous lui fassiez connaître les jours, lieux et heures de vos réunions.

« Vous savez d'ailleurs que, s'il s'élevait des difficultés à leur sujet et que leur caractère vînt à être mis en doute, ce serait une question d'appréciation qui rentrerait naturellement dans les attributions des tribunaux ordinaires, et vous auriez à faire valoir devant eux les considérations de droit et de fait qui militeraient en votre faveur. »

Cette lettre contient une interprétation très-libérale, et en même temps très-juste de l'article 7 de la Constitution. Elle est d'accord avec les paroles prononcées par le rapporteur, M. Dufaure, pendant la discussion de cet article, et à l'esprit qui inspira diverses mesures législatives de la même époque, notamment l'article 19 de la loi du 28 juillet 1848 sur les clubs. Si la doctrine de M. de Falloux avait été adoptée, notre législation des cultes serait revenue à la loi du 7 vendémiaire an IV (29 septembre 1795), loi relativement libérale, si on en retranche les dispositions du titre III. Mais la jurisprudence s'est fixée dans le sens opposé, en maintenant l'application de l'article 291 du Code pénal, aux réunions qui ont pour objet l'exercice d'un culte; et le décret de 1859, en changeant la juridiction, maintient le droit de l'État contre la liberté des cultes. Les paroles de M. de Broglie sont donc aussi vraies aujourd'hui qu'en 1843.

elle l'a accordée; et, secondement, que le culte même autorisé par l'administration ne peut être exercé dans une localité quelconque sans la permission de l'autorité municipale, qui peut refuser cette permission et paralyser par là le vœu de la loi, et l'autorisation de l'administration supérieure.

« C'est là l'état des choses.... Je ne vois pas comment il m'est possible de le concilier avec un article de la Charte qui établit la liberté des cultes.

« Je ne crois pas que quand l'article 5 de la Charte a dit que chacun en France professait librement sa religion et obtenait pour son culte une égale protection, on ait entendu dire que chacun professait le culte qu'il lui serait permis de professer.

« Ce n'est pas là une liberté politique; c'est l'état de choses qui a toujours existé en France, avant comme après la Charte, dans l'ancien régime comme aujourd'hui.

« Je dis qu'en soi les idées de liberté et de prévention sont des idées qui s'excluent mutuellement. On ne peut pas à mon avis considérer comme établissant la liberté des cultes, un régime qui soumet le libre exercice des cultes à deux autorisations préalables.

« Que diriez-vous d'une loi sur les journaux, qui dirait : « La liberté des journaux existe en France, mais « aucun journal ne pourra exister s'il n'est établi par la « loi ou autorisé par l'administration, et de plus, il ne « pourra être distribué dans aucune localité sans la per- « mission de l'autorité municipale? » Messieurs, nous avons eu autrefois en France une loi ainsi conçue : « Aucun journal ne peut paraître sans l'autorisation du gou- « vernement; » mais le gouvernement qui la proposait ne disait pas que c'était une loi pour établir la liberté des journaux; il disait que c'était une loi exceptionnelle, une loi suspensive de la liberté des journaux.... »

§ 2. La liberté de penser, principe de la liberté des cultes.

1. La liberté religieuse implique la liberté de penser. — 2. Toute liberté implique la liberté de penser. — 3. La science est impossible sans la liberté de penser. — 4. De la proscription de la liberté de penser. — 5. De la liberté de penser en Europe. — 6. Des instruments de l'intolérance. — 7. Des causes qui entravent la liberté de penser en France. — 8. Toute restriction à la liberté de penser est un attentat à la dignité humaine.

1. La liberté religieuse implique la liberté de penser.

Au premier abord, la liberté des cultes paraît plus respectable que la liberté de penser, parce qu'elle est la liberté de la foi, tandis que la liberté de penser peut n'être que la liberté du scepticisme. Mais ce point de vue est faux; car puisque la liberté des cultes est la liberté de tous les cultes possibles et non pas d'un culte déterminé, elle ne peut être fondée que sur le droit qu'a la conscience humaine de former librement et de professer sans entraves ses opinions. Dès que la loi est indifférente aux formes religieuses, elle regarde les religions comme pouvant être le produit de la science humaine, et chaque forme religieuse comme pouvant être le résultat dogmatique d'une spéculation particulière. Il est impossible que la liberté de conscience ne commence qu'avec la forme religieuse, et que la pensée qui cherche encore ait moins de droits que la pensée qui a trouvé. L'État qui n'a plus de religion d'État, n'a ni le droit ni le moyen de distin-

guer entre la science et le résultat de la science. Puisque ma croyance doit être libre, ma méthode est libre : cette conclusion est évidente; et la liberté religieuse n'est qu'une contradiction sans la liberté philosophique. La liberté de croire n'est entière que quand elle comprend aussi la liberté de ne pas croire. On ne fait pas à la liberté sa part en matière de foi; il n'y a pas là de terme moyen : il faut qu'une croyance soit imposée, ou qu'elle soit libre.

Beaucoup d'esprits, tolérants par dédain, et faisant l'État à leur image, supposent qu'uniquement préoccupé des intérêts matériels, il laisse vivre en paix toutes les religions, parce qu'il les sait fausses, et parce qu'il se croit sûr de les rendre innoffensives.

Cette doctrine est ce qu'on a appelé l'athéisme de l'État.

L'État ne peut pas être athée. En effet, il a une morale.

Il n'y a pas de Code sans morale. Aucune société humaine ne pourrait subsister, si elle condamnait l'assassin à perdre la vie, le voleur et l'adultère à perdre la liberté, et qu'en même temps elle professât la doctrine que l'assassinat, le vol et l'adultère ne sont des crimes que par la définition de la loi. Si le condamné n'est qu'un maladroit ou une victime, le juge et le législateur ne sont plus que des bourreaux. Punir le vol, c'est la même chose que de déclarer la légitimité de la propriété. Punir l'adultère, c'est reconnaître la sainteté du mariage.

Dès que la loi humaine est fondée sur la justice, et non pas la justice sur la loi humaine, c'est qu'il y a un Dieu. Car pourquoi le droit et l'immuable seraient-ils? Tout, dans la nature, est contingent et mobile.

La vérité est que l'État ne peut pas être athée. Il a une religion, quoiqu'il n'adopte en particulier aucune forme religieuse. Sa forme est la religion naturelle. En d'autres termes, il est indifférent aux religions positives, mais il n'est pas indifférent à la religion.

Pourquoi l'État croit-il à Dieu et à la morale, et ne croit-il pas à la révélation, et à tel ou tel dogme particulier? Parce que l'existence de Dieu et de la loi morale sont des vérités communes, que tous les esprits confessent, auxquelles nous croyons par une impulsion naturelle, et qui sont nécessaires au règlement de la vie et à l'existence des sociétés; tandis que chacun des cultes existants s'appuie sur des démonstrations qui sont contestées par tous les autres, et qui ne portent en aucune façon le caractère de l'évidence.

Du moment que l'État a un parti pris sur la religion naturelle et n'en a pas sur les religions positives, il doit la liberté des cultes et la liberté de penser, c'est-à-dire la liberté de la foi et la liberté des méthodes.

Supposons que l'État ait un parti pris sur les religions positives, qu'il en admette une, et que par conséquent il rejette théoriquement les autres : même dans cette hypothèse, il doit la liberté des cultes. Je le prouve par la nature de la religion et par la nature de l'État.

D'abord par la nature de la religion. En effet, appartenir à une religion, ce n'est pas la pratiquer extérieurement; c'est y croire. Il n'y a que la foi qui sauve. J'aurai beau aller à l'église, fléchir les genoux, édifier la congrégation; si je ne crois pas, toute cette hypocrisie tournera à ma honte dans ce monde, et à ma condamnation dans l'autre.

Je le prouve aussi par la nature de l'État, qui est institué pour me faire jouir de ma liberté, en me protégeant contre la violence, et non pas pour opprimer ma liberté, et faire de moi une machine. L'État ne peut jamais demander à ma liberté que le sacrifice strictement nécessaire à la garantie de la liberté qui me reste. Donc les cultes doivent être libres, même sous une religion d'État. Donc la pensée doit être libre sous toutes les constitutions. Car la liberté des cultes est à la liberté de penser, ce qu'une conséquence est à son principe.

2. Toute liberté implique la liberté de penser.

Pourquoi demandons-nous la liberté politique? Parce qu'ayant été créés libres, nous ne voulons pas déchoir, et parce que nous ne pourrions pas déchoir sans souffrir. C'est à la fois une question de droit et une question de bonheur.

Quant au droit, si nous en cherchons la source, il est impossible de ne pas la voir dans notre intelligence. Dieu a fait deux sortes de créatures, les unes pour la liberté, les autres pour la fatalité. A celles qu'il a destinées pour subir les lois de la nature sans leur résister, sans les modifier, il a refusé la conscience; mais à l'homme, il a donné à la fois la pensée et une force libre. Ce sont deux attributs si nécessaires l'un à l'autre, que la pensée serait un supplice sans la liberté, et que la liberté ne se conçoit même pas sans la pensée. Nous ôter la liberté à nous qui pensons, ou abêtir notre pensée, à nous qui avons été créés libres, c'est le même sacrilége envers nous, le même attentat contre Dieu. Quand, par des circonstances indépendantes de la volonté des hommes, notre intelligence manque de force, notre liberté et notre droit à la liberté sont suspendus. C'est ainsi que l'enfant porte un joug, jusqu'à ce que son intelligence soit formée; que l'idiot et le fou sont soumis à des tuteurs; que le sauvage et les peuples dont la civilisation est incomplète ont besoin d'être très-gouvernés. Cet assujettissement devient légitime par l'impuissance intellectuelle de ceux qu'on y soumet; mais cette impuissance, dans l'enfant, n'est que temporaire; dans l'adulte, elle est contre nature. La piété envers Dieu et envers les hommes nous oblige à la combattre : comment admettre un seul instant qu'une institution humaine travaille à nous rendre incapables de la liberté, tout exprès pour nous en rendre indignes?

L'État, qui a toujours besoin d'être nécessaire pour être juste, n'a de droit contre moi que quand ma liberté devient oppressive pour la liberté d'autrui; c'est dans l'intérêt de la liberté commune, qu'il entrave une liberté particulière. Quand il s'agit d'une fonction politique, comme par exemple, de modifier la loi commune, ou d'élire un magistrat, l'État me préside, me trace des règles, il représente tout ce qui a été reconnu juste, et tout ce qui ne saurait être modifié sans péril par les volontés particulières. Quand j'entre dans le comptoir et dans l'atelier, pour des intérêts dont le caractère est moins général, l'État est moins nécessaire; il doit donc être moins présent. Dans ma maison, j'échappe complétement à la puissance publique; elle expire à mon seuil, parce qu'elle n'a plus rien à protéger au delà. De quel droit pénétrerait-elle dans mon âme, elle qui ne peut pas même franchir la porte de ma demeure? Pourquoi se placerait-elle entre moi et mon Dieu? Qui lui a donné la mission d'arrêter ma prière, de troubler ma recherche, d'obscurcir ma raison et ma conscience? Cet attentat contre la liberté du dedans est de tous les attentats le plus grand; car il est le seul qui touche à mon essence. Voler mes biens, enchaîner mes pas, détruire même mon corps, ce n'est pas me changer, me mutiler dans ce que je suis. Mais c'est violer le dernier sanctuaire, que d'imposer des lois humaines au sentiment et à la pensée.

Il ne faut pas que les esprits positifs qui se glorifient de ne pas sentir les besoins spirituels, viennent ici soutenir que la liberté de penser n'est pas nécessaire au bonheur, qu'il suffit d'être libre dans ses affaires et dans ses plaisirs, et de ne pas être condamné à des manifestations hypocrites. Il est vrai que certains hommes se servent moins que d'autres de leur esprit, que les besoins et les jouissances intellectuelles ne sont pas à la portée de tous, qu'il faut être, si on l'ose dire, quelqu'un, pour sentir joie de chercher librement, d'exposer sans aucune en-

trave ses idées et ses découvertes, de porter dans d'autres esprits les nouvelles lumières qu'on a dérobées à la science, et d'appeler le contrôle d'une intelligence égale ou supérieure. Quand les chefs du P. André lui prescrivirent de renoncer à Malebranche, il souffrit une douleur dont tout le monde n'est pas en état de se rendre compte ; et peut-être sa souffrance aurait-elle été plus grande encore, s'il avait été Descartes. L'homme est à la fois une âme et un corps ; quelques hommes sont surtout un corps, et d'autres sont surtout une âme. Ce ne sont pas ceux dont les droits et les intérêts sont les moins sacrés.

3. La science est impossible sans la liberté de penser.

L'esprit humain est le plus souple et le plus puissant des instruments ; mais on ne doit jamais le détourner de sa voie. Un homme vulgaire fait passablement la chose à laquelle il est propre ; un homme de génie fera mal ce qu'il n'était pas destiné à faire. Il y a dans le monde de grandes chutes d'eau qui font bouillonner les fleuves dans les déserts sans aucun profit, et qui mettraient de puissantes machines en mouvement, si l'industrie humaine y avait pourvu. De même plus d'une grande intelligence se perd sans se connaître, parce que la culture lui a manqué, ou parce qu'elle n'a pas pu suivre sa vocation. C'est quelquefois cet excès de puissance qui trouble toutes les fonctions d'un esprit, en le rendant incapable des petites choses : on ne sait si on voit un idiot ou un homme de génie, et, dans le fond, on voit l'un et l'autre, c'est-à-dire un homme de génie hors de sa place. Ceux qui ont l'habitude de l'éducation publique savent que tel enfant qui paraissait stupide dans ses humanités, se réveille tout à coup, et devient une capacité exceptionnelle dès qu'il a touché aux mathématiques. Un bon maître est celui qui devine les aptitudes, et qui, même dans un ordre d'études

déterminé, n'enchaîne pas toutes les intelligences aux mêmes méthodes. Il y a des créatures qui ne passeront jamais par le même chemin que moi, et qui, pourtant, toucheront tous les mêmes points, verront toutes les mêmes vérités. Il n'est pas aussi vrai qu'on veut bien le dire, que les esprits trouvent leur niveau comme les liquides; et l'observateur le plus médiocre a connu plus d'une fois en sa vie des esprits qui auraient pu être grands, et dont la force demeurait ignorée et perdue.

Les mêmes réflexions s'appliquent à l'histoire générale. Quand on regarde en gros le moyen âge, et qu'on le compare au seizième siècle, au dix-septième, au dix-huitième, on a peine à s'expliquer tant de stérilité suivie de tant de fécondité. L'esprit humain était pourtant le même, et la nature n'était pas plus avare de grands hommes. Saint Thomas, pour ne citer que le plus illustre, a dépensé une force extraordinaire pour aboutir à bien peu de doctrine. Que leur manquait-il, à ces savants si pleins d'ardeur et de curiosité, si clairvoyants, si téméraires, dévoués à la science jusqu'à la mort? Il leur manquait la liberté. L'originalité étouffait sous une règle inflexible; elle périssait sans produire autre chose pour l'humanité que le spectacle de ces efforts surhumains. Ces géants étaient condamnés, comme les convicts d'Angleterre, à tourner la meule d'un moulin qui n'avait rien à moudre.

On avait renfermé l'esprit humain dans un syllogisme. Il allait sans cesse de la majeure à la conclusion, sans pouvoir ni étendre la majeure, ni changer la conclusion, ni sortir de cette abrutissante méthode. Dès l'école, on lui enseignait qu'Aristote avait, quatre cents ans avant notre ère, creusé le sillon que l'humanité devait désespérément parcourir après lui jusqu'à la consommation. On lui taillait dans Aristote un Aristote orthodoxe, qui était pour lui tout Aristote, toute la logique, et toute la science. Il n'était pas même permis de regarder à côté. Les gouvernements trouvaient leur compte à cette unité de mé-

thode, et l'Église encore plus ; car le caractère propre de la déduction étant de développer indéfiniment le contenu d'un principe, on se croyait suffisamment rassuré contre toutes les nouveautés possibles par cet acharnement de l'esprit humain à toujours déduire, et à ne jamais imaginer. Il y avait en circulation une petite somme de principes acceptés par l'Église et par l'État, et sur lesquels on s'exerçait avec la plus merveilleuse subtilité et la plus implacable stérilité. Tout tendait à cette concentration dans le rien : l'Église, la royauté, le clergé, l'aristocratie. On criait sur tous les tons à l'humanité de ne regarder qu'en arrière ; « car si quelque chose se dérangeait dans l'ordre établi, l'humanité périrait : le système du monde tenait à un souffle ! » Nouveauté était synonyme d'impiété. Il n'y avait contre la nouveauté ni assez d'anathèmes ni assez de bourreaux. La théologie, la philosophie, la politique, l'histoire, la jurisprudence, tout se résumait dans ce grand mot : « immobilité ! » — Cette immobilité systématique de la pensée laissait la place libre à la passion et aux égorgements.

Sans doute, il y a une part à faire à la routine. Toute éducation a l'inconvénient de conduire les esprits par des chemins déjà fréquentés. Il est indispensable qu'il en soit ainsi, à moins de rêver comme J. J. Rousseau un instituteur de génie pour chaque élève. La supériorité de l'éducation moderne, c'est qu'elle enseigne toutes les méthodes, sans en interdire aucune par suite de préoccupations étrangères à la science, et que, par les humanités, elle met les esprits en communication directe avec les plus grands siècles de la pensée. C'est une ornière, il est vrai, mais une ornière creusée par le génie. Cet apprentissage n'a pas pour but d'enchaîner les intelligences à une méthode, mais de leur inspirer le goût et de leur fournir les moyens de travailler sans lisières, sur un terrain de leur choix, avec une méthode à leur main.

Ce qui fait précisément la différence de l'écolier et du

maître, c'est que l'écolier essaye sa force en suivant l'ornière, et que le maître se sent libre d'en tracer une nouvelle. Quand il a trouvé son but et sa méthode, il s'étonne lui-même de la rapidité de ses progrès, peut-être après de longs désespoirs. S'il foule le premier un sentier inconnu,

Avia Pieridum peragro loca[1];

qui donc pourrait se mêler de sa route? C'est comme si un aveugle conduisait un voyant. Il y a un rapport naturel entre la force intellectuelle et l'objet intelligible; mais c'est seulement par l'effort personnel et libre que ce rapport s'établit.

L'aventure de Galilée est tragique. Elle parle à l'imagination. Ce grand homme qui voit la terre tourner, et que des juges imbéciles condamnent à demander pardon, est un des plus frappants exemples de l'oppression de l'esprit par la force. Mais cet exemple est de tous les jours. Les hommes s'acharnent tous les jours contre l'esprit. Ils font la guerre, une guerre incessante, à l'originalité, à la découverte. S'ils n'ont plus, comme les juges de Galilée, des textes à opposer aux philosophes, ils leur opposent ce qu'il leur plaît d'appeler le sens commun, et ce qui n'est en réalité que le convenu et la routine. Si petit qu'on soit, quand on croit avoir saisi une vérité, on regarde de bien haut les gens qui ne veulent pas que la vérité soit vraie, parce qu'elle gêne leurs combinaisons, ou qu'elle ne se trouve pas dans leurs formules. La science est difficile: tout le monde doit l'aider; elle est sacrée : tout le monde doit être en respect devant elle. La religion la plus profonde, en traçant l'idéal du bonheur parfait, le définit ainsi : « Voir Dieu face à face, c'est-à-dire la vérité sans voile. » Hélas! notre part de puissance à chacun est bien petite; il nous faut bien du temps et bien des secours

1. Lucrèce, l. IV, v. 1.

pour voir quelque chose. Il est bien dur de mourir sitôt, quand on commence à trouver sa voie, à disposer de son instrument, si la mort ne nous met pas, comme l'espèrent les catholiques, et comme je l'espère, à même de la vérité. Si les hommes comprenaient la grandeur, et la nécessité, et les ravissements de la science, au lieu de se détourner à des niaiseries, au lieu de courir après un titre ou un portefeuille, au lieu de se livrer des batailles acharnées pour des intérêts d'un jour, ils conspireraient ensemble, de toutes leurs forces, et de tous leurs esprits, pour dissiper les erreurs, pour conquérir un nouveau secret, pour entrer plus profondément dans les causes et dans les essences. Voilà ce qui est solide et vivifiant ! ce qui est humain ! ce qui nous rend dignes d'être les spectateurs et les coopérateurs de Dieu ! Faites des lois pour aider, pour vivifier, pour récompenser l'intelligence ! N'en faites pas pour l'enchaîner ! N'usez pas la force de la loi à diminuer la force humaine ! La première de toutes les libertés, la plus simple, la source des autres, la source du droit, c'est la liberté de penser. Faut-il que, pour avoir dévoilé aux hommes les secrets du ciel, les hommes aient fait mettre Galilée à genoux !

4. Proscription de la liberté de penser.

Il n'est pas nécessaire de remonter au moyen âge pour voir des libres penseurs persécutés. Voici tout à la fin du seizième siècle, un auteur condamné à mort pour propos injurieux contre le roi. L'Estoile raconte ainsi cet événement, qui est loin d'être un exemple rare[1] : « Le samedi 22 novembre 1586, maître François Lebreton, avocat au parlement, natif de Poitiers, par arrêt de la cour du parle-

1. P. l'Estoile, journal d'Henri III, coll. Michaud, 2e série, t. I, première partie, p. 209.

ment de Paris, fut déclaré atteint et convaincu du crime de lèse-majesté, et, comme séditieux et perturbateur du repos public, pendu et étranglé en la cour du palais, devant le mai. Et ce, à raison d'un livre qu'il avait composé et fait imprimer à Paris, auquel il avait inséré plusieurs propos injurieux contre le roi, le chancelier, les présidents et conseillers de la cour, dont les copies furent prises chez Giles de Carroy, imprimeur, demeurant en la rue Saint-Jean de Beauvais ; et lui et son correcteur faits prisonniers, fustigés au cul de la charrette, et bannis pour neuf ans du royaume de France. Lesdits livres brûlés sous la potence, et tous les biens dudit Lebreton acquis et confisqués au roi. » Le supplice de Vanini, condamné à la peine du feu pour crime d'athéisme par le parlement de Toulouse, est du 19 février 1619. Dans le cours du dix-septième et du dix-huitième siècle, les parlements se bornèrent presque toujours à faire lacérer et brûler les livres ; mais il y a des exemples de décrets d'ajournement personnel, et même de condamnations flétrissantes prononcées contre les auteurs. Helvétius, qui ne se sentait pas de goût pour le martyre, publia en 1759 jusqu'à trois rétractations ou désaveux de son livre de *l'Esprit*. L'abbé Raynal fut décrété de prise de corps pour son *Histoire philosophique des Deux-Indes*, et obligé de s'enfuir en abandonnant tous ses biens. L'arrêt du parlement est du 25 mai 1781 [1]. Quelques années auparavant, un écrivain obscur, de l'Isle de Sale, auteur d'un très-médiocre ouvrage, intitulé la *Philosophie de la nature*, fut condamné par le Châtelet au bannissement perpétuel et à la confiscation. Il en appela au parlement, qui le condamna seulement à être admonesté, ce qui était une peine infamante. On ne relira pas, sans une sorte d'effroi, quelques détails de la procédure

1. On dit que ce fut le roi lui-même qui, ayant lu par hasard un volume de l'*Histoire philosophique des Deux-Indes*, ordonna au parlement de poursuivre. Il se trouva que le chancelier et M. de Vergennes avaient souscrit chacun pour un exemplaire.

du Châtelet [1] : « A midi, M. de L'Isle a été conduit à la salle du conseil pour subir son dernier interrogatoire. Il avait préparé un discours pour sa défense : on ne lui a pas permis de le lire.... Voici les chefs d'accusation principaux : « 1° Vous avez dit, dans une épître dédicatoire, « qu'il faut toujours finir par adorer Palmyre et par suivre « la nature. » Cela tend au spinozisme ; cela réduit les lecteurs à rejeter toute autre loi que la loi de la nature ; 2° Vous avez avancé qu'il était impossible à l'homme d'avoir des idées claires sur l'essence de Dieu, et qu'il fallait se contenter de l'adorer en silence.... 4° Vous avez dit qu'il y avait des moments de fermentation dans un État où chaque citoyen prenait un caractère et où les rois n'étaient plus que des hommes.... 5° Vous avez osé dire que les quatre vertus cardinales pourraient se réduire à une seule.... L'accusé s'est retiré. On a été aux opinions : les premières voix ont été pour condamner M. de L'Isle *ad omnia citrà mortem :* cette formule désigne le fouet, la marque et les galères perpétuelles. Cet avis a été proposé avec chaleur. Ensuite, on a opiné à ce que l'auteur fût condamné au carcan, à faire amende honorable en chemise et une torche à la main, devant le portail de Notre-Dame, ensuite banni à perpétuité. Cet avis, longtemps discuté, a été sur le point de prévaloir.... [2] »

Les libraires étaient encore plus maltraités que les auteurs. Au dix-septième siècle on pendit un libraire pour avoir publié *le Custode du lit de la reine* [3], au dix-huitième siècle, on condamna un libraire à la détention perpétuelle, comme suspect d'avoir voulu imprimer un mémoire sur « les troubles de France [4]. » Je me borne à ces deux exemples, parce que les exemples sont connus et innombrables.

1. *Correspondance littéraire* de Grimm, t. IX, p. 342 sqq.

2. De L'Isle de Salles est mort en 1816.

3. Cf. Alexis Monteil, *Histoire des Français*, etc., 4e édit., t. IV, p. 344.

4. Arrêt du parlement de Bretagne, 3 avril 1768.

Outre les parlements, dont le pouvoir était à peu près discrétionnaire, les auteurs avaient à craindre encore le lieutenant de police, le ministre de Paris, le directeur général de la librairie et le chancelier. Rien n'était plus commun que de mettre un auteur à la Bastille. Le ministre de Paris embastillait un auteur ou l'exilait, avec autant de facilité qu'en mettait le parlement à faire lacérer un livre. Quand Louis XVI fit de son propre mouvement arrêter Beaumarchais pour une très-médiocre chanson contre l'archevêque, il ne lui accorda pas les honneurs de la Bastille, il l'envoya dans une maison de correction, à Saint-Lazare, dont le nom même était infamant [1]. On était alors en 1785, et l'auteur du *Mariage de Figaro* n'avait pas moins de cinquante-trois ans. Voltaire fut obligé à plusieurs reprises de quitter la France, et il demanda vainement pendant de longues années l'autorisation de revenir à Paris. J. J. Rousseau, après la publication de l'*Émile*, fut décrété de prise de corps, et réduit à quitter Paris en toute hâte. Il erra sous un nom supposé, chassé successivement du territoire de Berne et de celui de Neuchâtel [2]. Son homonyme, J. B. Rousseau, fut condamné au bannissement perpétuel, par arrêt du parlement, le 7 avril 1712, « pour avoir composé et distribué des vers impurs, satiriques et diffamatoires. » C'est en allant au donjon de Vincennes, rendre visite à Diderot prisonnier [3], que Jean-Jacques avait écrit la prosopopée

1. Beaumarchais fut arrêté au commencement de mars 1785. Le bruit courut que le roi avait voulu le mettre à Bicêtre, et que M. de Breteuil l'en avait détourné.

2. L'arrêt est du 9 juin 1762. Le 18, Rousseau fut condamné à Genève. En même temps parut un mandement de l'archevêque de Paris contre l'*Émile*. « L'archevêque répond à Rousseau par des passages de l'Écriture, dit Grimm dans sa *Correspondance*, et l'avocat général (Joly de Fleury), par un décret de prise de corps. L'une et l'autre façon de répondre est également solide, mais celle du prélat est plus honnête. »

3. C'est après la *Lettre sur les aveugles*, imprimée en 1749, que Diderot avait été mis au donjon de Vincennes « pour quelques traits personnels, dont Mme Dupré de Saint-Maur et M. de Réaumur furent cho-

de Fabricius. Un écrivain, aujourd'hui oublié, très-célèbre au siècle dernier, Linguet, fut mis à la Bastille sous le ministère de M. de Vergennes [1], et le bruit courut qu'on l'avait pendu dans sa prison. Le procédé paraissait violent, mais il ne paraissait pas complétement invraisemblable [2]. Un auteur, pour le moindre livre, pour une chanson, pour un couplet, appartenait à la police, comme les comédiens et les filles de joie. Tous les officiers de police, tous les gens du roi, tous les tribunaux, tous les ministres avaient le droit de le mander devant eux pour l'admonester, de l'exiler de Paris ou même de France, de le mettre en prison, de le faire condamner à l'amende, au carcan, aux galères, de le faire pendre comme Anne Dubourg, ou brûler comme Étienne Dolet et Vanini, ou ruiner et déporter comme l'abbé Raynal. Il y avait en outre les lettres de cachet qui pouvaient être obtenues pour une injure particulière par un grand seigneur ou par une courtisane. Peu s'en fallut que la Clairon ne fît mettre Fréron au Fort-l'Évêque [3]. Enfin, il y avait les mandements, la censure cléricale qui aboutissait le plus souvent

qués. » Cf. J. J. Rousseau, *les Confessions*, partie II, livre VII, Musset-Pathay, t. XV, p. 117. Éd. Labure, t. V, p. 559.

1. Le 26 septembre 1780.

2. On lit dans les *Mémoires secrets* sous la date du 19 décembre 1780 : « Il court un bruit sinistre, malheureusement trop accrédité, sur le compte de M. Linguet. C'est qu'il a été pendu au lieu de sa translation. (On le croyait aux îles Sainte-Marguerite.) Ce supplice, infligé sans aucune formalité légale, fait frémir d'indignation, et ne peut se croire sous le règne d'un roi qui vient d'abolir dans ses États les derniers vestiges de la servitude. » Les mêmes Mémoires racontent, à la date du 22 décembre 1781, que le bruit se répandit qu'un nommé Jacquet avait été pendu à la Bastille, comme auteur d'un mémoire contre la reine, publié en Angleterre. Il est plus que probable que ce bruit était sans fondement; mais, sous un gouvernement régulier, de pareils bruits ne se répandent pas. Ils sont très-fréquents dans les mémoires sur l'histoire de France. En voici un, par exemple, qui se trouve dans Barbier, sous la date du mois de juin 1749 : « On dit que le bourreau est entré à la Bastille, et l'on compte que c'est pour le sieur Sigorgne, qui était un homme dangereux. En effet, on ne parle plus de lui, etc. »

3. *Correspondance littéraire* de Grimm, t. IV, p. 201.

à quelque sévice du bras séculier. On écrivait sous le bâton.

5. De la liberté de penser en Europe.

Nous croyons aujourd'hui que nous sommes libres, au moins dans notre pensée et dans l'expression de notre pensée. C'est même dans cet affranchissement de l'intelligence que nous faisons surtout consister le caractère des temps modernes. Mais souvenons-nous du précepte de Socrate, que la pire ignorance est celle qui s'ignore elle-même, et prenons garde qu'on ne puisse dire aussi de l'état de nos esprits que la pire servitude est celle qui se prend de bonne foi pour la liberté. Nous disions tout à l'heure que le moyen âge n'est pas mort dans nos lois et dans nos mœurs, puisque nous avons encore des corporations, des douanes, des priviléges, tout un arsenal de lois prohibitives sans nécessité : il nous reste à rechercher aussi s'il ne reste rien du moyen âge dans nos écoles et en nous-mêmes; si le chimiste a tué l'alchimiste, si le médecin a tué le mire, et si le philosophe, à force d'avoir écouté Descartes, se souvient assez « de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie qu'il ne la connaisse évidemment être telle [1]. »

Un pays libre en matière de philosophie, c'est celui où la pensée et l'expression de la pensée ne sont entravées ni par les lois, ni par les mœurs. A ce compte, quelle est en Europe l'étendue du territoire de la philosophie? Il en faut d'abord retrancher la Suède, dont la littérature actuelle ne nous est connue que par quelques romans agréables, ce qui n'est pas une preuve de fécondité ni par conséquent de liberté, et dont l'intolérance religieuse a si tristement retenti en Europe dans ces dernières années. Un pays dans lequel on ne peut pas abandonner la reli-

1. Descartes, éd. Jules Simon, 1844, p. 12.

gion de l'État sans être mis hors la loi, est un pays où on ne connaît pas le premier mot de la liberté intellectuelle. Il est douloureux que de telles lois subsistent, et qu'au lieu de les laisser dormir comme ces vieux instruments de torture que la rouille dévore au fond des musées, on les applique, à la honte de la civilisation, au milieu du dix-neuvième siècle, dans la capitale d'un grand royaume, en pleine paix intérieure, sans aucun de ces prétextes de raison d'État qui inspirent aux gouvernements absolus tant de dédains pour la liberté. Mais le comble, c'est de voir cet entêtement dans les lois barbares se produire par la volonté des chambres, et les représentants librement élus d'un pays refuser à plusieurs reprises une liberté que le roi leur offre. Dans le cours ordinaire des choses, ce sont les députés d'un pays qui défendent la liberté, parce qu'ils en sentent la douceur, et le pouvoir exécutif qui lui résiste, parce qu'il en voit les difficultés.

Nous ne compterons pas non plus sans doute parmi les pays où on peut penser et parler librement, la Russie. La constitution politique de la Russie est l'absolutisme le plus absolu. Nulle garantie, nulle institution de liberté; tout dépend de la volonté du prince, qui n'est pas même gêné, comme ailleurs, par la tradition. Il y a en Russie assez d'aristocratie pour que le paysan souffre, pas assez pour que le czar rencontre un obstacle. Ces seigneurs, qui peuvent être brisés à chaque instant, sont inutiles pour la liberté publique, et détruisent toute liberté privée. On assure qu'à l'université de Moscou les professeurs ont une grande latitude d'enseignement; c'est donc qu'on les laisse parler par dédain, comme on oublierait un baril de poudre dans une maison toute construite en pierres et en fer. L'histoire de Lermontoff et de Pouschkine, le peu qui nous arrive d'ouvrages écrits en russe par des Russes, le caractère exclusivement littéraire et frivole de leurs productions, les entraves imposées à la presse, l'ensemble du gouvernement et de l'administration prouvent assez que la

pensée est enchaînée en Russie, comme les corps. Quand nous ne saurions rien de ce pays, sinon que le servage y a subsisté jusqu'au présent règne, ce serait assez pour affirmer que la philosophie n'y a pas pénétré. Il est vrai que plusieurs religions ont en quelque sorte droit de cité dans ce vaste empire; mais il est vrai aussi que la Russie est soumise à une religion d'État. Le caractère purement politique de cette institution, son origine à la fois récente et suspecte ne préservent pas le peuple du fanatisme, car la complaisance de l'esprit humain est inépuisable, et on le voit tous les jours se passionner pour des contes qu'on n'oserait pas faire à de petits enfants. Sans cet attachement du peuple à la religion grecque orthodoxe, on serait tenté de ne voir dans le saint synode composé en majorité d'aides de camp et de généraux, qu'un bureau de police. Ce rouage administratif maintient l'unité dans les croyances quand cela convient à la politique ou au caprice de l'empereur, comme le conseil de guerre veille au maintien de la discipline et à la régularité des manœuvres et des exercices de l'armée.

Passons par-dessus la Turquie pour arriver à l'Autriche. L'Autriche ne représente pas dans le monde le principe de la liberté d'examen. Elle a autre chose à faire que d'émanciper la pensée humaine. Le concordat conclu entre l'Autriche et le pape le 18 août 1855 est le contrepied exact de ce qu'on appelle en France les libertés de l'Église gallicane. Ainsi les communications du saint-siége avec le clergé et le peuple sont déclarées absolument libres[1]; les évêques publient leurs mandements, et gouvernent leurs diocèses avec une indépendance sans limites[2]; ils célèbrent des conciles provinciaux et des synodes diocésains, et en publient les actes, sans aucune participation du pouvoir civil[3]. L'enseignement dans toutes les écoles est conforme à la doctrine catholique[4], et soumis à l'inspection

1. Concordat, art. 2. — 2. Art. 3 et 4. — 3. Art. 4, § 5. — 4. Art. 5.

ecclésiastique[1]. Les évêques ont le droit de censure sur les livres[2] et sur les fidèles[3]. Les causes relatives au mariage (à l'exception de celles qui ne concernent que les effets purement civils) sont décidées par le juge ecclésiastique[4]. Enfin, l'article 16, qui regarde particulièrement la liberté de penser, est conçu en ces termes : « L'auguste empereur ne souffrira pas que l'Église catholique, sa foi, sa liturgie, ses institutions, soient outragées ni en paroles, ni par des actes ni par des écrits ; il ne souffrira pas non plus que les évêques et les prêtres soient en aucune manière empêchés dans l'exercice de leur charge, surtout en ce qui touche à ce qu'ils auront à faire pour la défense et la conservation de la doctrine, de la foi ou des mœurs. »

Un petit livre a été, au dix-neuvième siècle, le plus redoutable ennemi de l'Autriche : on peut le remarquer à l'honneur des lettres, que la cour de Vienne ne reconnaît peut-être pas pour une puissance. C'est une triste destinée pour ce gouvernement et pour ce peuple, de s'être fait de Silvio Pellico un ennemi immortel. L'Europe ignorante hésiterait peut-être dans ses jugements sur la politique de l'Autriche sans ce cachot où a si longtemps souffert le doux et héroïque auteur de *Françoise de Rimini*. Voilà bien le roseau pensant, plus fort que ce qui le tue.

On se consolerait de la Russie, à cause de l'esclavage et de la Sibérie, de l'Autriche à cause du Spielberg, de l'Espagne à cause des souvenirs de l'Inquisition ; mais que la terre nourricière de la république romaine, que le pays de la musique et de la peinture, de la poésie et du soleil, que cette riante et vaillante Italie, reine si longtemps par les armes, et plus tard par la politique et par le génie, vaincue par elle-même, par ses déchirements intérieurs avant d'être subjuguée, et si grande dans son abaissement par la persistance et la vigueur de son patriotisme ; que la patrie de Cicéron, de Dante et de Savonarole ne

1. Concordat, art. 8. — 2. Art. 9. — 3. Art. 11. — 4. Art. 10.

puisse plus même penser, voilà ce qui crie vengeance contre notre grand siècle de lumières [1]. Une partie de l'Italie est à l'Autriche; une autre, la plus belle! au roi de Naples. On ne peut guère attendre la liberté philosophique du gouvernement pontifical. C'est beaucoup qu'il exerce doucement le despotisme. Ce jeune enfant, baptisé par surprise, et enlevé par force à son père et à sa mère, a été un épisode triste et inattendu du gouvernement de Pie IX. Une telle violence faite à la famille en même temps qu'à la conscience n'était plus dans les mœurs de la cour de Rome, mais elle était, à coup sûr, dans la lettre et dans l'esprit de la constitution politique des États de l'Église. A Florence, la lecture de la Bible par un catholique, est un crime puni par l'emprisonnement ou le bannissement. Reste donc, pour toute la péninsule, le Piémont, pays de liberté et de gouvernement représentatif, où le pouvoir civil reste laïque, quoique le premier mot de la constitution consacre l'existence d'une religion d'État. Les livres, les journaux et la parole ont là, au pied des Alpes, entre l'Autriche et Rome, quelques lieues carrées de liberté. Au delà commence le cordon sanitaire de la police, à travers lequel la vérité la plus inoffensive ne saurait passer sans estampille.

Ainsi la liberté philosophique est resserrée dans trois pays de l'Europe : l'Allemagne, moins les pays de domination autrichienne, l'Angleterre et la France, avec la Belgique et la Suisse, deux terres françaises. Voilà tout l'empire de la liberté, il faut voir si elle est entière dans ces bornes étroites.

L'Allemagne est tellement divisée que pour savoir ce qu'il y a dans chaque État de liberté religieuse, de liberté de la presse et de liberté philosophique, il faudrait pren-

1. Ceci était écrit avant les mémorables événements qui ont rendu l'Italie à elle-même. Je le laisse subsister. Il est bon, en possession de la liberté, de se souvenir qu'on est séparé de l'oppression par si peu de temps.

dre l'une après l'autre toutes les constitutions. La liberté religieuse n'y est pas entière dans les mœurs : ce qui le prouve, c'est la pétition récente des marchands de Hambourg, demandant qu'il soit défendu aux Juifs de faire le commerce. Elle n'y est pas entière dans les lois : je ne citerai pour le prouver, que la persécution de l'Irvingianisme, qui ne remonte pas au delà de quelques années. En 1855, la Bavière a condamné à l'internement tous les irvingiens (cinq prêtres catholiques et quarante-neuf laïques). En 1857, a été publié un acte du gouvernement bavarois qui menace du bannissement ou de l'internement tous ceux qui à l'avenir se rattacheraient à cette secte « ou seraient suspects de la favoriser[1]. » Je pourrais multiplier les exemples, mais ceux-là suffiront pour montrer qu'il reste encore dans les États allemands beaucoup de liberté religieuse à conquérir. La liberté de la presse est fort limitée en Prusse, si tant est qu'on puisse dire qu'elle existe.

Comment peut-il y avoir une très-grande liberté philosophique dans des pays où la liberté de la presse est restreinte, et la liberté religieuse très-incomplète? Cela ressemble à une contradiction, et pourtant cela est. On conçoit à la rigueur qu'un gouvernement veuille être maître des journaux, qui sont des pamphlets quotidiens, et laisser aller la librairie en liberté ; qu'il surveille les églises, et ne s'inquiète pas des chaires de haut enseignement; en un mot, qu'il laisse penser, et ne permette pas d'agiter. Il faudrait le tout; ce serait plus logique, meilleur pour la pensée, et même pour le pays; mais c'est déjà une grande chose que l'ample liberté qui existe dans les régions élevées de la spéculation. Quelle que puisse être en tout le reste la conduite de la Prusse, je ne pourrai jamais sentir en moi de malveillance contre un pays qui ouvre à toutes les doctrines sérieuses les chaires de Kœ-

1. *Allgemeine Kirchenzeitung* de Darmstadt, février 1858.

nigsberg et d'Heidelberg, et qui a laissé publier et répandre sans aucune entrave les œuvres de Kant, de Hegel, de Fichte et de Shelling. Il y a d'ailleurs un caractère très-frappant et très-honorable de la nation allemande ; c'est son goût pour la liberté dans les recherches philosophiques. Dès qu'on ouvre un philosophe allemand, on s'aperçoit non-seulement que les institutions de son pays lui laissent la liberté, mais encore qu'il en use si naturellement, si instinctivement, qu'il ne lui paraît même pas possible d'être guidé dans ses affirmations ou dans ses négations par autre chose que par la vérité. C'est ce qui fait lire avec fruit même les écrits dont on repousse la doctrine générale; car la bonne foi a une grâce qui attire, et l'absence de toute préoccupation intéressée produit toujours une certaine originalité. On s'instruit dans le commerce d'un esprit médiocre qui se montre tel qu'il est, parce qu'après tout, c'est un homme; tandis que ces beaux esprits qui répètent une leçon et qui jouent un rôle, ne nous apportent que des idées et des sentiments que nous savons sur le bout du doigt, et dont tout leur beau style couvre mal la banalité. Kant, Hegel, Fichte, Schelling, pour ne parler que des morts, ont fait autant pour la splendeur et l'influence de l'Allemagne que Gœthe et Shiller. Ces beaux génies ne seraient pas éclos sans la liberté de penser; et, par un juste retour, leur gloire protége dans leur pays les droits de la philosophie, et rend le retour de l'intolérance impossible.

Nous ne considérons ordinairement que deux choses en Angleterre : la politique et le commerce. Cette constitution libre et savante, cette fabrique inépuisable, ce commerce intelligent, actif, universel, voilà tout ce qui nous préoccupe de nos voisins. Nous allons chez eux pour voir leur parlement et leurs cours de justice, ou pour admirer leurs vaisseaux et leurs machines; c'est à peine si nous pensons à leurs lettrés, à leurs philosophes et à leurs théologiens. Cependant la vie spéculative est aussi ardente

en Angleterre que la vie active, quoiqu'elle fasse moins de bruit dans le monde. Nous n'entendons guère parler de ses poëtes depuis Byron, Walter Scott et Thomas Moore, ni de ses philosophes depuis Reid et Dugald Stewart; mais ce qui prouve que le mouvement des esprits y est toujours considérable, c'est la ferveur des disputes théologiques. L'Angleterre est peut-être le pays de l'Europe où il y a le plus de tolérance et le plus de controverse. Ces deux symptômes ne s'excluent pas le moins du monde, et ils sont excellents l'un et l'autre. Notre tolérance à nous, Français, qui ne sommes plus du tout théologiens, et qui sommes à peine philosophes, tient à l'indifférence; mais chez les Anglais, qui se passionnent volontiers pour leurs sectes, c'est le sentiment même de la liberté.

En matière de liberté des cultes, la situation de l'Angleterre diffère totalement de la nôtre. On peut résumer la différence de la législation des deux pays, de la manière suivante : En France, la profession religieuse n'est un obstacle pour aucun citoyen[1], mais les cultes ne sont pas libres. En Angleterre, les cultes sont libres; mais la profession religieuse a été longtemps un obstacle pour les catholiques, et jusqu'à ces derniers temps un obstacle pour les israélites. Cette différence a une double cause : la plus profonde, c'est que les Anglais sont tolérants par

1. Cela est ainsi. Il peut pourtant nè pas être sans utilité de rappeler les principes professés par M. de Bonald dans sa théorie de l'*Éducation sociale*, liv. 1, chap. VII, éd. de 1854, t. II, p. 373. « La Société, dit-il, admettra dans ses établissements d'éducation tous les enfants sains de corps et d'esprit dont les familles auront l'intention et les moyens de leur faire donner l'éducation sociale.

« La Société admettra-t-elle les enfants des juifs? Non : car les juifs sont hors de toute société politique, parce qu'ils sont hors de toute société religieuse chrétienne.

« Admettra-t-elle les enfants de l'exécuteur des jugements publics, et n'exerce-t-il pas une profession sociale? On ne doit admettre dans les établissements publics d'éducation que les enfants nés dans les professions sociales honorées et honorables, etc. »

amour de la liberté, et les Français par indifférence; une cause accessoire, c'est l'existence en Angleterre d'une religion d'État. La religion d'État, qu'ils appellent la religion établie, est pour nos voisins une institution politique, et ils l'aiment par patriotisme. Beaucoup d'Anglais qui travaillent à répandre l'Église établie ne font en réalité qu'une propagande politique, sous couleur de propagande religieuse. Dans leur pays, ce qu'ils poursuivent en donnant au culte officiel une prépondérance, c'est la domination de l'élément anglais. Le fanatisme religieux avait peu de part dans le mouvement produit il y a quelques années par l'agression papale. Depuis l'admission de M. Rothschild au parlement, on peut dire que la profession religieuse n'établit plus de différence entre les sujets britanniques. Les juifs et les catholiques peuvent parvenir à tout, excepté pourtant à la dignité de lord chancelier, parce que le lord chancelier est le représentant du pouvoir spirituel attribué à la reine. Quant aux cultes, malgré un reste d'antipathie contre le papisme, antipathie de plus en plus concentrée dans les basses classes, ils jouissent de la pleine liberté d'enseigner, de construire des temples, de réunir les congrégations pour la prière en commun et la prédication. Seulement, c'est la liberté sans l'égalité, ou du moins sans l'égalité avec l'Église établie, qui reste largement traitée en honneurs, dotations, influence politique, et qui a ses évêques et ses pasteurs même dans les provinces irlandaises où le catholicisme est, par le fait, le culte de la majorité et presque de l'unanimité des habitants.

L'ardeur des querelles théologiques s'explique par la coexistence d'un grand nombre d'églises dont deux ou trois ont une grande importance, et par les fondations publiques ou privées qui attachent à certains égards les intérêts religieux à des intérêts civils[1]. Les deux universités d'Oxford et de Cambridge sont des corporations dont le carac-

1. C. les articles de M. de Rémusat sur les *Controverses religieuses en*

tère est politique et l'origine religieuse. A ce double titre, elles font profession d'orthodoxie, et les chefs des universités et de leurs collèges, principaux, professeurs ou fellows, ne peuvent cesser d'appartenir à l'Église officielle sans renoncer à leurs bénéfices. Les fellows gardent le célibat, tant qu'ils jouissent de leur prébende, et demeurent dans l'intérieur du collége. Une partie de leurs obligations consiste à assister régulièrement au service religieux. Ce caractère orthodoxe et clérical des deux anciennes universités anglaises, est la cause principale de la création moderne d'une université de Londres, où l'enseignement est étranger à toute préoccupation religieuse. Il convient peut-être d'ajouter que le mot d'orthodoxie n'a pas parmi les protestants le même sens que parmi nous, et ce qui le prouve, c'est la quantité de sectes ennemies qui existent dans le sein de l'église anglicane. Il suffit d'adhérer extérieurement aux trente-neuf articles pour ne pas être rangé parmi les dissenters. Wesley, au dix-huitième siècle, remplit longtemps ses devoirs de paroisse après avoir commencé ses publications méthodistes, et aujourd'hui même, le docteur Pusey, après avoir été interdit de la prédication pendant deux ans, est encore fellow de l'université d'Oxford.

6. Des instruments de l'intolérance : les croisades, l'inquisition, le bannissement, les lois pénales, la mort civile, la censure.

L'intolérance, suivant le souffle du temps et la force de ses ennemis, employa des instruments différents. Quand l'hérésie fut locale, et acquit rapidement des accroissements considérables, on la traita comme une invasion des barbares; on leva contre elle des armées; on prêcha des croi-

Angleterre, insérés dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 septembre et du 1[er] octobre 1856, et du 1[er] janvier 1859.

sades; on dévasta des provinces. Telle fut, au douzième siècle, la guerre contre les Albigeois, qui versa des flots de sang dans la Provence et le Languedoc. L'inquisition prit naissance pendant les horreurs de cette guerre[1]. En 1233, le pape Grégoire IX conféra les fonctions d'inquisiteurs aux dominicains, en leur donnant le pouvoir de diriger contre les hérétiques des procédures régulières, et de livrer les coupables au bras séculier. Ce tribunal s'est maintenu jusqu'à nos jours en Italie; en Espagne, il a été aboli en 1820. Établi en France en 1255, par Alexandre III, sous le règne et avec le consentement de saint Louis, il n'a pu avoir qu'une existence éphémère, à cause de la double prétention des parlements et des officialités diocésaines. Ce n'est pas, comme on l'a dit, parce que la procédure de l'inquisition répugnait au caractère national, encore moins parce que nous jouissions de la liberté de conscience. Mais le parlement repoussait tous les empiétements du clergé, et le clergé tous ceux de la cour de Rome. L'inquisition n'a pu s'établir en France, simplement parce qu'elle y était inutile pour la répression, et parce qu'elle blessait des prétentions rivales. Berquin, Dolet, Anne Dubourg, Vanini et tant d'autres ont été régulièrement condamnés en justice au feu et à la corde, celui-ci pour n'avoir pas cru à la suprématie du pape, celui-là pour avoir nié le dogme de la présence réelle. Les rois, comme souverains juges de leurs peuples, intervinrent directement dans les causes d'hérésie. Henri II fit saisir lui-même, en sa présence, sur les fleurs de lis, le conseiller Anne Dubourg. Henri III fut dans les prisons

1. On trouve déjà des traces de l'inquisition en 1198. Le concile de Toulouse, en 1229, la régularisa. En 1233, Grégoire IX chargea les dominicains des fonctions d'inquisiteurs. Depuis ce temps, il y eut toujours des inquisiteurs dans le midi de la France, jusqu'au dix-huitième siècle. En 1255, le pape Alexandre III, d'accord avec saint Louis, nomma à Paris deux inquisiteurs, le gardien des cordeliers, et le provincial des dominicains.

de Paris argumenter contre deux filles condamnées à mort. Il y resta deux heures à discuter avec elles. Il leur offrit la liberté sur l'heure si elles voulaient seulement promettre d'aller à la messe. Elles refusèrent. Elles furent pendues[1].

Quand l'action régulière des lois et des parlements parut insuffisante, les rois chassèrent en masse leurs sujets hérétiques. Le bannissement des protestants fut la grande œuvre des dernières années de Louis XIV. Ils n'étaient plus Français, puisqu'ils n'étaient pas catholiques. Le chancelier Le Tellier se trouva consolé dans les horreurs de la mort, par la pensée qu'il avait scellé avant de mourir, de ses mains défaillantes, la révocation de l'édit de Nantes. Bossuet applaudit avec toute l'Église de France[2]. Massillon[3], Fléchier[4], ne virent dans le bannissement général qu'une mesure de justice et de piété, digne du nouveau Constantin. Toutes les cours, tous les administrateurs épuisèrent toutes les formules de la louange. Les courtisans furent transportés d'admiration[5]. A Rome, le souverain pontife fit chanter un *Te Deum* d'actions de grâces. L'arrêt frappait de proscription cent cinquante mille Français, coupables d'adorer Dieu suivant leur conscience.

1. P. L'Estoile, *Journal d'Henri III*, coll. Michaud, 2e série, t. I, Ire partie, p. 245.

2. « Touchés de tant de merveilles, épanchons nos cœurs sur la piété de Louis, poussons jusqu'au ciel nos acclamations, et disons à ce nouveau Constantin, à ce nouveau Théodose, à ce nouveau Marcien, à ce nouveau Charlemagne, ce que les six cent trente Pères dirent autrefois dans le concile de Chalcédoine : Vous avez affermi la foi, vous avez exterminé les hérétiques; c'est le digne ouvrage de votre règne, c'en est le propre caractère. Par vous l'hérésie n'est plus. Dieu seul a pu faire cette merveille. Roi du ciel, conservez le roi de la terre : c'est le vœu des Églises, c'est le vœu des évêques. » (Bossuet, *Oraison funèbre de Le Tellier.*)

3. *Oraison funèbre de Louis XIV.*

4. *Oraison funèbre de Le Tellier.*

5. « Vous aurez vu sans doute l'édit par lequel le roi révoque celui de Nantes. Rien n'est si beau que tout ce qu'il contient, et jamais aucun

Il fut évident,au bout de quelques années,que la grande émigration des protestants n'avait pas détruit le protestantisme. Alors on porta contre les obstinés et les relaps des lois atroces. Les galères et, dans certains cas, la mort, purent être prononcées sans formalités judiciaires, par des intendants, des commissaires, des capitaines. Cette persécution dura longtemps. Quand elle eut lassé les juges et les bourreaux, il fut enfin permis aux protestants de respirer; mais la loi, jusqu'à la Révolution de 1789, les frappa de mort civile. Ils ne purent ni se marier, ni posséder légalement, ni remplir un emploi. Ils ne furent pas seulement des étrangers dans leur propre pays, mais des parias.

Outre ces mesures répressives, l'intolérance arma le bras séculier d'un certain nombre de lois préventives, dont la plus considérable, parce qu'elle arrêtait à sa naissance l'essor de la pensée humaine, fut la censure des livres.

On sait que les libraires et les imprimeurs étaient organisés en corporation; c'était un premier degré de censure, car la corporation des imprimeurs était à la fois très-surveillée, ce qui la rendait craintive devant le pouvoir, et très-privilégiée, ce qui la rendait difficile et exigeante pour les auteurs. Il n'y avait en France, en 1686, que trente-six imprimeurs, et, en 1778, il n'y en avait

roi n'a fait et ne fera rien de si mémorable. » (*Lettre* de Mme de Sévigné au comte de Bussy, du 28 octobre 1685.) Bussy répond : « J'admire la conduite du roi pour ruiner les huguenots : les guerres qu'on leur a faites autrefois et les Saint-Barthélemy ont donné vigueur à cette secte. Sa Majesté l'a sapée petit à petit, et l'édit qu'elle vient de donner, soutenu des dragons et des Bourdaloue, a été le coup de grâce. » La Fontaine, dans son *Remercîment à l'Académie française* (2 mai 1684), après avoir loué Richelieu d'avoir doublement triomphé de l'hérésie, et par la persuasion et par la force, dit en parlant du roi : « Quand Louis le Grand serait né dans un siècle rude et grossier, il ne laisserait pas d'être vrai qu'il aurait réduit l'hérésie aux derniers abois, accru l'héritage de ses pères, etc. » On pourrait aisément multiplier les citations; mais ce spectacle est trop triste. Cf. *la Liberté de conscience*.

que soixante-quatre[1], malgré l'énorme quantité de gazettes, de mémoires, de pamphlets, de romans que le dix-huitième siècle ne cessait de produire. La censure avait été créée et mise au monde, au mois de mars 1515, par le pape Léon X, « le Père des lettres, » qui décida qu'aucun livre ne serait mis sous la presse sans l'approbation des supérieurs. Ce règlement fut renouvelé en 1546 par le concile de Trente. On trouve une décision analogue dans la dixième session du concile de Latran. Les évêques exercèrent eux-mêmes la censure au commencement, puis le nombre des livres croissant, ils s'en reposèrent sur les théologiens; et c'est ainsi qu'en France la Sorbonne devint très-promptement une grande commission de censure exerçant au nom de l'épiscopat, et à laquelle pourtant les évêques se soumirent[2]. En 1542 un arrêt du parlement autorisant la Sorbonne à examiner les livres venus du dehors[3], donna un caractère civil à l'institution de la censure, qui devint définitive par une ordonnance de Henri II, rendue le 11 novembre 1547 et confirmée le 10 septembre 1572 par Charles IX[4]. Ce privilége accordé par les rois ne tarda pas à gêner l'autorité royale, qui s'efforça de le retirer ou de le restreindre. En 1623, la Sorbonne se partagea sur la question de l'infaillibilité du pape : aussitôt intervinrent des lettres patentes du roi, qui désignèrent quatre docteurs de la maison de Sorbonne pour exercer les fonctions de censeurs, à l'exclusion des autres membres de la Faculté. Les docteurs réclamèrent; et ils

1. En 1704, on comptait trente-six imprimeurs et dix-neuf veuves d'imprimeurs exerçant (les veuves d'imprimeur avaient privilége de maîtrise; leurs fils aînés n'étaient qu'exemptés du chef-d'œuvre). Il y avait, à la même époque, cent soixante-dix-huit maîtres libraires en exercice, trente-cinq non établis et vingt-sept veuves tenant boutiques.

2. En 1534, le cardinal Sadolet, évêque de Carpentras; en 1542, le cardinal Sanguin, évêque d'Orléans.

3. A l'occasion de l'*Institution chrétienne*, de Calvin.

4. Un arrêt de 1561 condamne à être pendu tout librarie qui aura imprimé un livre quelconque sans permission.

l'avaient emporté lorsqu'un nouveau schisme s'éleva entre eux à l'occasion des disputes sur la grâce. Le chancelier Séguier en profita pour faire de la censure une institution uniquement dépendante de la chancellerie. La censure eut dès lors un double caractère : elle garantit l'Église contre les hérésies, et l'État contre les témérités politiques. Les censeurs choisis indifféremment parmi les laïques ou parmi les théologiens, eurent le droit d'exiger des modifications, des retranchements, ou de mettre un auteur dans l'impossibilité de publier son livre en lui refusant purement et simplement l'autorisation. En 1702, les évêques, en possession de faire imprimer sans autorisation leurs mandements, les livres d'églises et les catéchismes de leurs diocèses, voulaient avoir le droit exclusif d'accorder et de refuser l'impression des livres de théologie. La censure serait par là revenue à sa source et aurait cessé d'être politique pour être essentiellement ecclésiastique. Le chancelier Pontchartrain s'opposa à une prétention « aussi nouvelle que monstrueuse[1], » et tout ce qu'obtinrent les évêques (Bossuet, le cardinal de Noailles et l'évêque de Chartres, ami de Mme de Maintenon, étaient du nombre), ce fut d'imprimer sans permission les livres de religion dont ils étaient eux-mêmes les auteurs; encore cette expression de livres de religion fut-elle restreinte aux missels, rituels et autres ouvrages de pure liturgie. Ainsi, la pensée humaine fut livrée au régime du bon plaisir. Les censeurs n'étant plus que des commissaires nommés par le chancelier et révocables par lui, la cour se passait fort bien de leur ministère quand elle jugeait à propos d'intervenir directement. Un exemple mémorable de ces coups d'autorité, c'est ce qui eut lieu en décembre 1763, lorsque l'archevêque de Paris voulut protester contre l'expulsion des jésuites. M. de Saint-Florentin se rendit chez lui de la part du roi pour lui dé-

1. *Mémoires de Saint-Simon*, t. IV, p. 64 sqq.

fendre avec menaces de publier son mandement, et pour s'en faire remettre le manuscrit et les épreuves. M. de Saint-Florentin était ce qu'on appelait alors le ministre de Paris. L'archevêque n'en publia pas moins son instruction pastorale; mais elle fut condamnée au feu par arrêt du 20 janvier 1764. On voit que les mandements des évêques ne gagnaient pas grand'chose à être dispensés de l'approbation.

Ajoutons que si l'approbation était nécessaire, elle ne couvrait pas. On ne pouvait paraître sans être approuvé, et on pouvait être condamné quoique approuvé. Le parlement brûlait des livres approuvés par centaines, et souvent il comprenait le censeur dans ses poursuites avec l'auteur, le libraire et l'imprimeur. Le chancelier, de son côté, ne se croyait pas lié le moins du monde par une approbation, et, de même que le parlement, il frappait à bras raccourcis sur les censeurs qui avaient le malheur d'être moins exigeants que lui[1]. L'approbation ne suffi-

1. Entre mille exemples que je pourrais citer, en voici un que je choisis, parce qu'il est de 1785, et que la cause de la suppression le rend plus étrange. Avant la Révolution, la loi prononçait contre le vol domestique, quelle qu'en fût l'importance, la peine de mort. Le président Dupaty déterra une lettre du garde des sceaux d'Armenonville écrite en 1724 au conseil souverain de Colmar, et déposée dans les archives de ce tribunal, où en interprétant cette loi, le chef de la justice déclare que l'intention du roi n'a pas pu être de punir également le plus léger vol et le plus grave, surtout quand les circonstances sont en faveur de l'accusé. Le président inséra cette lettre dans la *Gazette*. Aussitôt le procureur général, voyant dans cette publication la censure d'une loi existante, fit supprimer la *Gazette* et interdire le censeur. Ainsi le censeur (Coquelay de Chaussepierre) fut puni, non pas même pour avoir réclamé de son chef contre un abus monstrueux, mais pour avoir publié, avec le concours d'un président au parlement de Bordeaux, une lettre authentique du chef de la magistrature.

En 1786, le *Mercure de France* ayant publié un extrait de la *Diatribe à l'auteur des Éphémérides* (par Voltaire), un arrêt du conseil du 19 août supprima la *Diatribe*, raya le censeur de la liste, et interdit l'éditeur du *Mercure* de la profession de libraire et d'imprimeur.

Quand Helvétius publia son livre de l'*Esprit*, il obtint le 12 mai 1758 le privilége nécessaire; mais ce privilége fut révoqué le 10 août, et le

sait pas pour éditer un livre, il fallait encore un privilége, car, sans cela, grâce à la concurrence étrangère, nourrie en quelque sorte par les entraves de la législation française, toute opération de librairie aurait été ruineuse. En 1741, un chancelier qui n'était autre que Daguesseau, refusa de donner un privilége pour l'impression des *Éléments de la philosophie de Newton*. Il arrivait que les auteurs un peu hardis, n'obtenant ni privilége ni approbation, se faisaient imprimer au dehors : l'édit de 1728 soumit les ballots d'imprimés à un examen sévère, et, par ce moyen, les ouvrages qu'ils contenaient passèrent, comme les manuscrits, à la censure. Toutes les avenues étaient cernées.

Je me représente un auteur écrivant son livre dans un pays soumis à la censure, et se demandant à chaque mot s'il ne va pas trop loin, si cette opinion plaira à M. le chancelier, à Mgr l'archevêque, au procureur général, à la Sorbonne et au directeur de la librairie[1]. Je me le représente, effaçant une grande vérité, mais trop hardie,

censeur Jean Pierre Tercier, qui avait approuvé le livre, fut rayé de la liste des censeurs, et privé de sa place de premier commis des affaires étrangères. Le livre fut brûlé par arrêt du 6 février 1759. Cet arrêt comprenait dans la même proscription, avec le livre de l'*Esprit*, l'*Encyclopédie*, le *Pyrrhonisme du sage*, la *Philosophie du bon sens*, la *Religion naturelle*, etc.

Marmontel fut privé en 1759 du privilége du *Mercure* pour avoir inséré la parodie d'une scène de *Cinna*, par Curis ; et Bret, le censeur qui l'avait approuvé, fut destitué.

Voltaire écrivait à Palisson, le 16 mars 1767 : « J'ai vu Fréron, le fils de Crébillon, Diderot, enlevés et mis à la Bastille ; presque tous les autres persécutés ; l'abbé de Prades, traité comme Arius par les Athanasiens ; Helvétius, opprimé non moins cruellement ; Tercier dépouillé de son emploi, Marmontel privé de sa petite fortune, Bret, son approbateur, destitué et réduit à la misère. »

Un arrêt du conseil du 21 septembre 1771 condamna l'*Éloge de Fénelon*, par La Harpe, et, comme cet ouvrage avait été couronné, l'arrêt enjoignit à l'Académie française de « faire approuver désormais, comme autrefois, les discours de prix, par deux docteurs de Sorbonne. »

1. Voici comment le marquis d'Argenson caractérise, dans ses *Mémoires* (éd. Janet, t. I, p. 228), la place de directeur de la librairie :

pour ne pas perdre le reste[1]; ou la voilant, pour qu'elle passe inaperçue; ou achetant par quelque concession, par une bassesse, le droit de la glisser timidement dans un coin de son volume. Quand le livre est fait, il le met en tremblant dans les mains de son censeur. Si Galilée a dit dans son livre que la terre tourne autour du soleil contre l'avis de l'inquisition, trouvera-t-il un censeur assez courageux pour laisser passer cette témérité? Il n'a tenu peut-être qu'à une police bien faite et à une ligne de douanes assez serrée, qu'on enseigne encore aujourd'hui que la terre est immobile au centre du monde. La censure étant devevue une institution politique, soumise comme de raison, à toutes les vicissitudes de la politique, il se rencontrait, par hasard, des esprits forts parmi les censeurs, ou bien c'était le directeur de la librairie lui-même qui était un esprit fort, comme Malesherbes, fort ami de J. J. Rousseau, et qui voulut se charger en personne de lire les épreuves de l'*Émile :* alors, si le livre avait du bon, au lieu de le défendre brutalement, on argumentait avec l'auteur, on lui demandait des modifications, des retranchements. Passe encore pour Malesherbes, quoique ce fût un étrange précepteur pour J. J. Rousseau : mais l'*Émile* aurait pu tomber entre les mains du syndic Riballier, qui avait proscrit *Bélisaire*, ou de tout autre cuistre de cette farine. Malesherbes approuva l'*Émile*, non pas cependant sans y rien changer. « Quant aux changements à faire avant la publication, lui écrivait Rousseau, je voudrais bien qu'ils fussent une fois telle-

« Il a aujourd'hui (il parle de son frère) la commission de la librairie. Cette place lui procure deux avantages : l'un, de se trouver à la tête du parti moliniste, inquisiteur et persécuteur; l'autre, d'être dans la familiarité du cardinal (Fleury), en le berçant d'amusettes littéraires. Mais aucun règlement n'est exécuté, tout le monde se plaint, libraires et autres. Le prohibitif va roide, l'admissif mollement, et cet emploi n'est que celui de premier commis de la tyrannie. »

1. Voltaire écrivait à Dalembert qui préparait un grand ouvrage : « Si vous y mettez votre nom, vous n'oserez pas dire la vérité. » 8 mai 1764.

ment spécifiés, que je fusse assuré qu'on n'en demandera pas d'ultérieurs[1]. » On sait que le livre fut brûlé en dépit d'une autorisation venue de si haut. M. de Malesherbes eut quelque peur : il redemanda ses lettres. Le bruit courut à Paris, en 1757, que le parlement demandait une loi pour punir de mort ceux qui feraient des brochures contre les Jésuites[2]. « En France, disait Rousseau, poussé à bout par toutes ces procédures, vous dédaignez trop les hommes qui savent écrire. Quelque méprisables qu'ils vous paraissent, ce serait toujours plus sagement fait de ne pas les pousser à bout[3]. »

Les livres entraient cependant, en dépit de toutes les entraves. L'Angleterre, la Hollande nous inondaient de livres défendus. Il y avait jusque dans Paris des imprimeries clandestines[4]. Toute cette législation draconienne était mal appliquée, parce que les magistrats eux-mêmes en avaient peur et horreur. Ils étaient rigoureux par boutades, et souvent, parce que la punition aurait été atroce, ils feignaient de ne pas voir, pour n'être pas obligés de punir.

On a remarqué justement que l'administration d'alors, et quelquefois la justice comme l'administration, tempéraient par mille moyens la rigueur des règlements. On usait peu de la ligne droite ; on avançait, on reculait, on changeait la signification des mots et la signification des actes; on mettait, jusque dans un arrêt, une clause secrète, un *retentum*. Il y avait mille procédés dilatoires à l'usage

1. J. J. Rousseau, *Lettre* à Malesherbes, du 8 février 1762 ; édit. Musset-Pathay, t. XIX, p. 267. Éd. Lahure, t. VII, p. 223.

2. Voyez *la Correspondance* de Grimm, lettre du 1[er] mai 1757, et une lettre de Dalembert à Voltaire, même année.

3. J. J. Rousseau, *Lettre* à Malesherbes, du 11 novembre 1764 ; t. XX, p. 232. Éd. Lahure, t. VII, p. 473.

4. « On imprimait à Paris, dans un chantier, la *Gazette ecclésiastique*, qui était défendue; et chaque fois, un exemplaire tout humide était envoyé au lieutenant de police, qui ne put rien découvrir. » — Voyez la *Lettre de Voltaire* à Helvétius, du 26 juin 1765.

du ministère, des intendants et des juges. Pendant qu'un arrêt du conseil d'État[1] révoquait les lettres de privilége accordées à l'*Encyclopédie*, les libraires en imprimaient un volume, dans Paris, presque publiquement. Les premiers volumes du *Voltaire* de Kehl étaient publiés quand on se décida à le défendre. L'arrêt du conseil fut rendu à midi; à onze heures on fit prévenir Beaumarchais de mettre en sûreté les exemplaires qu'il avait en magasin[2]. On avait fréquemment de ces complaisances. Avant de décréter J. J. Rousseau de prise de corps, le parlement voulut être sûr qu'il était décidé à partir. On prononça l'arrêt quand on sut qu'il se mettait en chemin. Il rencontra, en venant à Paris, les huissiers qui allaient tranquillement chez lui pour l'arrêter[3]. Au milieu de cette douceur éclataient des affaires comme celle de Delisle de Sales. Cela prouvait que les lois étaient mal faites, le gouvernement faible, les hommes modérés. La faiblesse, ou, si l'on veut, la bonté d'un prince, n'empêche pas la loi d'être tyrannique.

On est très-étonné quand on jette les yeux sur la législation de l'ancien régime et qu'on voit toutes ces forces liguées contre la pensée, de relire ensuite quelques ouvrages de Voltaire, de Diderot, de Bayle même, de J. J. Rousseau, et de se dire que ces mêmes livres ne paraîtraient pas impunément aujourd'hui. L'histoire de l'ancien régime abonde en contradictions de ce genre, surtout à l'approche de la Révolution : c'est que la législation restait despotique quand les magistrats se sentaient dominés et envahis par l'esprit nouveau. Les lois, à force d'être en désaccord avec le siècle, n'étaient plus que comminatoires; les magistrats n'avaient ni la force ni la volonté de les appliquer. Quelquefois un tribunal, sans sortir de la lé-

1. 8 mars 1759. — 2. *Mémoires secrets*, 22 juin 1785.

3. Le parlement agit de même envers l'abbé Raynal, en 1781. Il était à Courbevoie, chez M. Paulze, fermier général. On l'avertit qu'il allait être décrété. Il partit le jour même pour Spa.

galité, en y rentrant plutôt, prononçait une sentence atroce, contre laquelle s'élevait, d'un bout de la France à l'autre, une clameur d'indignation. Tel est le malheur d'un gouvernement usé et arriéré, qui tantôt ne gouverne plus, et tantôt a des accès de violence.

7. Des causes qui entravent la liberté de penser en France.

On dit que noblesse oblige. En France, nous sommes la patrie de Descartes. Le monde sommeillait quand Descartes proclama l'absolue indépendance de la pensée. Un siècle après, toute une génération de penseurs se mit à l'œuvre pour fronder les préjugés, les routines, les grimaces, et pour dire enfin la vérité dans l'art, la science et la politique. L'Europe fut à l'école chez nous pendant le dix-huitième siècle; les rois même et les empereurs prenaient de nos leçons. Tout n'est pas irréprochable, tant s'en faut, dans les écrits de Voltaire, de Diderot, de Jean-Jacques; mais on y sent la plus parfaite indépendance de l'esprit : c'est ce goût de la liberté qui fait leur nouveauté et leur force. Quand Voltaire nie la grandeur et la moralité du christianisme; quand Diderot, pour rompre avec les trois unités, apporte en plein Théâtre-Français ses théories vivantes, mais barbares; quand d'Holbach et Helvétius insultent l'esprit en haine du spiritualisme chrétien; et quand Rousseau prend toute la société à partie, frondant le bien avec le mal, rendant la propriété solidaire de la tyrannie, et les arts solidaires de la corruption, on s'étonne, on s'indigne de ces doctrines, et malgré soi on applaudit à cette irruption fougueuse de la liberté d'examen dans tant de vieux sanctuaires si longtemps et si tristement redoutables : ce n'est pas parce qu'étant plébéiens, bâtonnés quelquefois par leurs maîtres, envoyés à l'office, traités en laquais, ils ont pris le haut

du pavé par l'ascendant du génie et du caractère, ni parce que, écrivant sous le règne des Châteauroux, des Pompadour et des Dubarry, ils ont subi et bravé tour à tour Vincennes et la Bastille; c'est parce qu'au milieu de cette implacable étiquette qui réglait les mœurs, les pensées et le langage, ils ont voulu et su être des hommes. Peu m'importe que Diderot extravague de temps en temps: ce qu'il me donne dans ses lettres, dans ses romans, dans ses drames, et jusque dans son Sénèque, c'est Diderot; ce n'est pas un cent millième exemplaire du dix-septième siècle. On était déshabitué depuis cent ans de l'audace; voilà précisément pourquoi on ne peut plus se rassasier de Voltaire. Je renferme dans ces trois mots la génération de l'esprit moderne : Descartes a fait l'*Encyclopédie*, l'*Encyclopédie* a fait la Révolution, et la Révolution tient tout entière dans la nuit du 4 août. A partir de Descartes, la France menait les idées; à partir du 4 août, elle fut la maîtresse des législations : c'est par elle que la justice et la liberté, ces deux sœurs immortelles, reconquirent le monde. Nous, contemporains, nous voyons encore les échafauds et les guerres injustes; la postérité de tous les peuples ne verra que l'égalité des enfants dans la famille, l'égalité des citoyens dans l'État, la loi faite par tous, égale et impartiale pour tous, le budget voté par les imposables, la dépense faite sous leur contrôle, la conscience humaine éclairée, la philosophie émancipée. Mais il ne faut pas que nos grandeurs historiques nous cachent nos misères présentes.

La société humaine est comme cet océan sans cesse agité par le flux et le reflux. Robespierre a beau dire : « Qu'y a-t-il de commun entre ce qui fut et ce qui est ? » Quand huit siècles ont passé sur un édifice, on n'en balaye pas les ruines en trois années. 93 proscrivit tout, le bien comme le mal. Le bien revint, en grande partie du moins, par la force de la vérité; il ramena avec lui beaucoup de mal, par la force de l'habitude. Déjà, pen-

dant la révolution, à chaque pas de fait, on peut voir, après le premier ébranlement, les hommes du passé revenir, avec les doctrines, les lois, les mœurs, s'accommoder à ce nouveau monde, et peu à peu le plier aux anciennes façons. Quand le Comité de salut public sentait cela, il recourait aux grands moyens : le passé avait là un rude jouteur, qui faisait de l'art pour l'art en matière de révolution, et qui voulait être révolutionnaire quand même, partout et toujours. Cela ne lui réussit pas. La mort, après tout, est une mauvaise politique. La révolution à tout prix ne pouvait pas durer longtemps : le lendemain de sa chute la réaction était établie partout, dans le conseil du gouvernement et dans le dernier directoire de district; tant elle était restée prête pour tous les événements. De cette fusion entre l'ancienne France et la France révolutionnaire naquit notre société moderne, libérale et mobile à la surface, monarchique et routinière en dessous. On a beaucoup ri, et justement, de ces républicains à carmagnoles, qui, le lendemain de l'établissement de l'Empire, se trouvèrent experts dans l'art des révérences. Ce n'est là que la comédie, la petite pièce; dans le fond, cette révérence si vite apprise, ou si secrètement retenue, c'est notre histoire à presque tous. Nous parlons la langue de Mirabeau, mais nous vivons de la vie que nous a faite Richelieu. Nous nous jouons des constitutions avec une témérité insensée; mais nous sommes en respect et en soumission devant les routines administratives. Si Robespierre n'a pas eu de Bastille, c'est uniquement parce qu'il ne faisait pas de prisonniers de guerre.

Beaucoup de personnes disent que cette facilité à changer de formes politiques, et cette absence d'initiative personnelle dans les détails de la vie civile tiennent à ce que nous avons supprimé toutes les forces intermédiaires entre l'État et le peuple : la noblesse, les parlements. Cela est faux, et cela est vrai. Cela est vrai en principe; car si

l'individu est tout seul en présence de l'État, cette situation conduit tout droit à l'excès de la soumission avec des intervalles de révolte. Cela est faux en fait : car la noblesse n'était plus une force, mais un privilége, et le pouvoir des parlements n'a jamais été qu'une prétention. C'est pourquoi il n'y a pas à restaurer la noblesse, qui détruisait l'égalité sans donner la liberté ; mais à créer la vie communale et l'association libre, qui fondent la liberté et l'égalité à la fois. La liberté politique sans la liberté civile ne sera jamais qu'une théorie.

Dès qu'on regarde attentivement la société française, on est très-frappé de ce double fait, qu'elle est essentiellement changeante dans ses sympathies politiques, et essentiellement routinière dans ses habitudes domestiques. Elle a passé avec une facilité merveilleuse d'un régime à un autre, mais les socialistes n'ont jamais été pour la grande masse de la société française qu'un sujet d'étonnement et d'effroi. On a grand tort, en Europe, de croire que nous menaçons la famille, la propriété, la religion : nous n'avons jamais menacé que les trônes. Nous paraissions changés de fond en comble en 93 ; mais le gros de la nation jouait une comédie, une tragédie pour mieux dire. Les clubistes les plus forcenés trouvaient que la pièce durait trop longtemps, et avaient hâte de rentrer dans la coulisse. On peut en donner pour preuve ce qui est arrivé à la religion catholique. Pendant deux ou trois ans, une nuée de pillards s'est précipitée sur les églises pour les dépouiller et les incendier; sur les prêtres pour les exiler, les transporter et les massacrer : on aurait bien juré, à ne regarder que l'extérieur, qu'il ne restait pas un seul vestige de la religion dans les âmes. Cependant quand Bonaparte rouvrit les églises, rappela les prêtres, conclut un concordat avec le pape, la congrégation accourut partout au premier son de la cloche. Il se trouva que la France était toujours restée chrétienne, et qu'elle avait fait la guerre non à la religion comme religion, mais

à la religion comme institution politique. Dans le fond, si la religion et la politique n'étaient jamais mêlées, la religion, en France, n'aurait pas à craindre de la haine, mais seulement de l'indifférence.

C'est qu'en effet, la routine est persévérance et indifférence. Chez nous la bourgeoisie est plutôt hostile aux prêtres que bienveillante ; elle est, en majorité, incrédule ou indifférente pour les vérités de la foi, et pourtant elle se montre passablement assidue aux cérémonies de l'Église, telles que le baptême, la première communion, le mariage, les services funèbres. Passer sa vie dans l'apathie religieuse la plus profonde, railler le dogme, attaquer le clergé, et en même temps exiger impérieusement des prières pour un mariage ou pour une tombe, et crier à l'intolérance si les prêtres refusent d'admettre dans l'église ceux qui ne sont pas de l'Église : rien n'est moins sensé, et rien n'est plus commun. Pas de foi, beaucoup de routine, voilà le résumé de notre situation en religion et dans presque tout le reste. La cause psychologique de cette situation est l'habitude d'être protégé et gouverné jusque dans les détails de la vie. Quand on combat pour sa propre main, on a plus de convictions et moins d'obéissance.

C'est donc encore l'excès de la centralisation qui nous rend si dédaigneux pour les questions de liberté en matière de cultes et de libre examen. On ne prend pas ces questions vitales à cœur ; on ne voit pas où elles mènent. Nous que transporte si aisément le moindre pamphlet politique, il ne nous a fallu rien moins que l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, pour nous arracher un moment à notre torpeur religieuse. Encore nous a-t-il causé plus d'admiration que d'émotion. Si, n'étant pas catholique, je me passionne pour la liberté des catholiques, ou si, étant ennemi du panthéisme, je me passionne pour la liberté des panthéistes, personne ne me comprend, parce qu'il n'y a que la foi qui enseigne le

respect de la foi, et par conséquent le respect de la liberté. La philosophie spiritualiste est permise, elle est la seule permise dans l'enseignement officiel; en même temps elle est menacée par un petit monde ardent et intelligent de novateurs, qui pousse l'originalité et la puissance de création jusqu'à recommencer Helvétius et Condillac après avoir effleuré Spinoza : dans ce péril éphémère, réel pourtant, si l'État voulait protéger les doctrines spiritualistes, qui donc demanderait avec plus d'énergie que nous la liberté du matérialisme? La vérité ne veut être protégée que par la raison, elle ne veut vivre que par la démonstration. C'est une triste condition pour une doctrine que de devoir sa sécurité à la force. Notre pays aurait besoin de voir les défenseurs de toutes les doctrines autorisées, demander la liberté pour toutes les doctrines défendues. Ce lui serait un salutaire spectacle. Il apprendrait ainsi que la liberté doit être aimée pour elle-même, au lieu d'être prise et laissée tour à tour, selon qu'elle nous est un instrument ou un obstacle.

On demande pourquoi nous n'avons pas l'entière liberté de penser que comporte l'esprit général de notre législation? C'est parce que nos mœurs nous rendent indifférents à la liberté religieuse et philosophique. Un peuple n'a jamais que les libertés qu'il veut avoir. On nous enseigne, dès l'enfance, à pratiquer un peu, très-peu, et à ne pas croire du tout. Quand un père fait faire à son fils sa première communion, et que le fils voit, à n'en pas douter, que le père ne croit pas ce qu'il l'oblige d'apprendre, c'est comme si on disait à l'enfant : « Suis la routine sans t'inquiéter du reste. Ne t'astreins qu'aux bienséances. La bienséance de ton âge est de pratiquer; celle de l'âge mûr est de s'abstenir. » Une telle leçon n'est ni chrétienne, ni philosophique.

Ce que l'absence d'initiative personnelle produit directement dans nos âmes et dans nos mœurs, elle le produit aussi dans nos institutions; et cette cause et cet effet sont

pour ainsi dire palpables dans la plus grande fonction sociale, qui est l'enseignement.

Il y avait sous l'ancien régime plusieurs congrégations enseignantes, sans compter l'Université, et un grand nombre d'institutions fondées. L'enseignement des jésuites n'était pas le même que celui de l'oratoire ; le collége de Navarre et celui d'Harcourt ou celui du Plessis avaient chacun leurs traditions particulières. L'Université, corporation laïque où dominait l'esprit clérical [1], formait une sorte de petite république, sous l'administration, ou plutôt sous la présidence d'un recteur électif ; elle avait joui longtemps d'importants priviléges [2], et porté le nom fastueux de fille aînée de nos rois. Henri IV avait beau dire que c'était une fille *crottée :* bafouée à la cour, cette fille crottée était consultée par les souverains, et même au besoin par des souverains étrangers ; elle rendait des arrêts qui inquiétaient la cour de Rome ; la place de proviseur de Sorbonne était briguée par des cardinaux ; les licences étaient de véritables solennités où les évêques et toute la cour accouraient, pourvu qu'il fût question d'un candidat gentilhomme. Il est vrai que sur la fin, les prérogatives de l'Université lui furent disputées pied à pied par la centralisation déjà croissante. Le parlement, qui avait la po-

1. La Faculté de théologie était composée d'ecclésiastiques séculiers et réguliers, elle excluait les laïques ; la Faculté de décrets n'excluait personne ; la Faculté de médecine excluait les ecclésiastiques ; la Faculté des arts, composée de laïques et d'ecclésiastiques séculiers, excluait les réguliers. Le célibat était imposé aux laïques dans toutes les Facultés. Cependant les membres de la Faculté de médecine obtinrent, en 1452, la permission de se marier. Le recteur était toujours choisi dans la Faculté des arts ; mais toutes les Facultés concouraient également à l'élection, qui était à deux degrés. Certaines branches d'industrie, dont la librairie était la plus importante, étaient placées sous le contrôle absolu de l'Université.

2. Une bulle de Grégoire IX, en 1231, lui accordait le droit de suspendre ses leçons, ses exercices et les sermons, quand ses priviléges étaient violés. Le parlement, dans des cas analogues, cessait de rendre la justice.

lice des mœurs, et qui augmenta sa compétence théologique par suite de la querelle des constitutionnaires, en vint à régenter et à dominer l'Université. Il manda le recteur à la barre, il se fit apporter les livres, il envoya des commissaires pour faire biffer des délibérations devant eux. L'enseignement subit donc, comme tout le reste, le despotisme de la cour et celui de la justice; mais il n'en fut pas moins puissant, régulier, d'une grande indépendance intérieure, et surtout divers.

La Révolution, en absorbant les biens du clergé, emporta par la force du même principe toutes les dotations particulières, et notamment celles des hôpitaux et des colléges. Non-seulement l'Église disparut pour un temps, mais quand elle fut rétablie par le concordat, les congrégations demeurèrent abolies ; de sorte qu'il n'y eut plus ni oratoriens, ni jésuites. On ne pouvait donc attendre désormais la restauration de l'enseignement que des efforts des particuliers ou de l'action directe de l'État. Les particuliers, on ne le sait que trop, ne font jamais rien en France ; ils s'appliquent tout au plus à leurs affaires privées, dont l'administration les soulage tant qu'elle peut; mais ils se gardent bien de s'occuper des affaires générales : l'État est chargé de le faire pour eux. Cette disposition malheureuse de nos esprits servait à merveille un pouvoir nouveau, qui, pour se rendre stable, avait besoin d'attirer à lui toutes les fonctions, et de se rendre présent partout, et partout nécessaire. Il fit donc deux choses : l'une admirable, l'autre excessive. Il créa de nombreuses écoles ; il donna au corps enseignant qu'il fondait le monopole de l'enseignement et lui asservit tous les instituteurs privés.

Pour ceux qui regardent la centralisation comme la forme la plus parfaite de gouvernement, l'Université de France était une création merveilleuse. Trois ordres d'enseignements distincts, appropriés aux besoins des diverses classes de la société, et disposés de telle sorte que chaque

enseignement inférieur pût servir de préparation à l'enseignement immédiatement supérieur ; tous les établissements de chaque ordre formés sur le même modèle, soumis aux mêmes règlements, et à des règlements à la fois très-sages, très-minutieux et très-pratiques ; une hiérarchie entre les divers établissements et entre les fonctionnaires, savante et exacte ; des agents administratifs sous le nom de recteurs, assez nombreux pour exercer leur surveillance sur toutes les parties de l'enseignement ; un conseil supérieur, assisté d'inspecteurs généraux, assez informé par ses inspecteurs, assez plein, par sa composition, d'autorité et de lumières, armé d'assez de pouvoir pour maintenir la discipline, et pour inspirer l'enseignement à tous ses degrés ; enfin, au sommet, un grand maître, qui ne dépendait que du chef de l'État, et qui était, à la tête du corps qu'il possédait comme un général à la tête de son armée, ou plutôt, car il avait réellement le gouvernement des âmes, comme un pontife au milieu de son clergé : telle était, en gros, l'organisation de l'Université de France ; et pour que tous les esprits fussent imbus des mêmes idées, pourvus des mêmes enseignements, accoutumés aux mêmes méthodes, jetés, en un mot, dans le même moule, les quelques établissements privés que le clergé ou des particuliers créaient en dehors des écoles officielles, étaient soumis aux mêmes règlements, surveillés par les mêmes inspecteurs, et forcés dans certains cas, d'envoyer leurs élèves aux cours de l'Université, et dans tous les cas, aux examens de l'Université. Cet enseignement identique par le fond et par la forme, donné par un corps de professeurs qui n'étaient attachés d'une manière définitive ni à une école ni à un territoire, mais qui restaient comme tous les fonctionnaires publics à la disposition de l'autorité centrale, devait produire à la longue une unité plus complète que le fameux décret de la Constituante qui avait brisé les provinces, et créé les départements. Richelieu avait perfectionné l'unité administrative,

Louis XIV l'unité religieuse ; Bonaparte tendait à l'unité intellectuelle. Ce grand général voulait conduire les esprits comme il conduisait une armée, c'est-à-dire à la baguette.

On sait assez quels furent les services de l'Université ; la France lui dut de ne pas déchoir en Europe de son rang intellectuel et moral ; mais il faut dire le mal à côté du bien ; elle nuisit certainement à la liberté, et par suite à l'originalité. Elle aggrava le mal dont nous souffrons. Nous sortîmes de ses mains nourris de bons préceptes, éclairés par de bons enseignements, mais passifs, accoutumés à recevoir d'en haut la direction de nos idées et de nos actes.

A mesure que les nécessités d'ordre et de création rapide, qui préocupaient le gouvernement à l'époque de la fondation de l'Université, devinrent moins pressantes, et que l'esprit de liberté prit quelques faibles accroissements, on commença à sentir le poids du monopole universitaire. Le clergé le sentit le premier, pour deux raisons : d'abord, parce que sa force est dans le gouvernement spirituel, que l'Université lui prenait ou lui disputait ; ensuite, parce qu'étant un corps, et un très-grand corps, par l'organisation et par le nombre, il avait en lui les moyens de lutter efficacement contre l'Université. Quelques esprits turbulents, comme il s'en rencontre partout, voulant réussir par l'agitation, et n'espérant l'agitation que du scandale, au lieu d'attaquer le monopole universitaire comme monopole, ce qui eût été juste et n'eût rencontré que de l'indifférence, attaquèrent l'Université comme immorale, ce qui était d'une injustice et même d'une ingratitude révoltante ; et, par ce moyen, ils produisirent, avec quelque peine, il est vrai, un mouvement d'opinion. La lutte parut être entre le catholicisme ultramontain et le corps universitaire ; elle aurait dû être entre l'esprit de monopole et l'esprit de liberté. Mais nous n'aimons pas la liberté, nous ne la comprenons pas, nous n'y songeons

pas; et je n'en veux d'autre preuve que celle-ci : pourquoi les catholiques ont-ils demandé la liberté d'enseignement ? La liberté d'enseignement et la tolérance religieuse ne sont pas des conséquences de l'esprit catholique. Ils ont demandé la liberté d'enseignement comme un pis aller, parce qu'ils n'avaient plus le monopole et n'espéraient pas le reconquérir. On le leur a dit, on a eu raison; les esprits justes et droits, parmi eux, en sont tombés d'accord. Ce qu'on n'a pas dit, et ce qui était presque aussi vrai, c'est que la liberté en France n'est jamais demandée par personne que dans cette condition. On la demande d'abord, parce que c'est le commencement; et à peine l'a-t-on obtenue, qu'on s'efforce à son tour de dominer. Quand l'enseignement officiel est entre les mains des philosophes, si un catholique demande la liberté d'enseignement, cela ne prouve pas péremptoirement qu'il soit libéral; mais si un homme, quel qu'il soit, pouvant enseigner tout ce qu'il veut, demande la même liberté pour ses adversaires, voilà enfin un libéral : nous l'avons trouvé. J'ose dire qu'avant de mettre la main sur cet homme rare, sur cet amant de la liberté pour elle-même, on allumera plus d'une fois la lanterne de Diogène. Dans la querelle de l'Université et du clergé, il fallut assez de temps aux intelligences impartiales pour reconnaître la véritable nature de la question, au milieu des efforts tentés d'un côté pour souffler le fanatisme, de l'autre pour ressusciter le voltairianisme. Les lois, qui se succédèrent assez vite il y a quelques années, excédèrent tantôt dans un sens, tantôt dans un autre; elles eurent pourtant cette importante conséquence, d'émanciper presque complétement l'enseignement primaire et l'enseignement secondaire. C'est surtout le clergé qui en profite ; mais cela n'empêche pas la liberté d'être bonne. Le clergé aime à faire ; il sait faire; il excelle à créer des associations : les laïques devraient plutôt songer à l'imiter en cela qu'à le gêner.

Je n'ajouterai qu'une remarque sur les débats parlemen-

taires dont la question de l'enseignement a été l'objet en 1850; c'est que les adversaires de la centralisation excessive n'avaient songé à la détruire qu'au profit des départements, tandis qu'il aurait fallu songer surtout à donner aux écoles un caractère communal; mais nous ne comprenons pas encore la puissance de la commune, parce que nous n'avons pas la science de la liberté. La loi du 15 mars 1850 avait créé des recteurs départementaux que leur situation soumettait à l'influence du préfet et de l'évêque. La loi du 14 juin 1854, en rendant aux académies un vaste ressort, aux recteurs une grande importance personnelle et une autorité étendue, a pourtant distrait de leur compétence, et transporté aux préfets assistés d'un conseil départemental la direction de l'instruction primaire et les affaires disciplinaires et contentieuses qui concernent l'instruction secondaire libre. Le recteur n'est plus chargé, pour ces deux importants services, que d'attributions purement scolaires. Au milieu de ces bouleversements d'attributions et de compétences, dont on comprend aisément le caractère politique, il n'y a qu'un point qui soit demeuré; c'est la suppression de ce qu'on appelait autrefois le monopole universitaire. Les fonctionnaires de l'Université sont plus gouvernés que jamais; mais ils ne gouvernent plus les écoles libres, ils ne font que les surveiller. L'émancipation des écoles primaires et des collèges portera-t-elle des fruits importants dans l'avenir? Donnera-t-elle aux jeunes générations plus d'accent, plus de verdeur, plus d'initiative? Cela dépend maintenant de nous, puisque la loi ne nous gêne plus. N'oublions pas cependant, comme symptôme de la situation morale du pays, que tout le terrain que la liberté a ôté à l'État a été immédiatement envahi par le clergé catholique.

Pendant qu'on se relâchait de la sévérité des principes centralisateurs en faveur de l'instruction primaire et de l'instruction secondaire, l'enseignement supérieur restait dans le *statu quo*. L'enseignement supérieur est donné en

France par les Facultés, et par un certain nombre d'écoles de haut enseignement étrangères à l'Université, quoique soumises au ministre de l'instruction publique. Parmi ces écoles, il n'y a que le Collége de France qui ait, en philosophie et en histoire, une importance réelle. Reste donc, pour répandre en dehors de l'enseignement des classes, les grandes théories de la science, et pour donner l'impulsion aux esprits, les seules Facultés. On peut, avec l'autorisation du ministre et celle de l'autorité municipale, ouvrir des cours libres, des athénées, faire des lectures; mais c'est à Paris seulement qu'il y a de temps en temps quelque tentative de ce genre; et cela se passe obscurément, sans aucune influence sur le mouvement des idées, et sans aucun profit pour la science. L'usage n'est pas qu'un homme éminent prenne ce moyen pour faire connaître ses idées au public; et comme cette sorte d'enseignement n'est que tolérée, il est hors de doute qu'un professeur qui s'écarterait trop des idées reçues en religion ou en politique serait immédiatement réduit au silence. Il est donc vrai de dire, malgré quelques rarissimes exceptions, que le seul enseignement public est celui des Facultés.

Or, c'est un enseignement très-savant, très-honnête, distribué par des hommes d'une moralité irréprochable, et dont quelques-uns, à Paris et en province, ont un mérite éclatant. Mais c'est un enseignement officiel. Il n'est pas libre, il ne peut pas, il ne doit pas l'être.

C'est une proposition qui paraîtra bien peu libérale; peu de mots suffiront pour la justifier. Les professeurs de Facultés sont directement nommés par le ministre; ils sont payés sur le budget de l'État; l'assiduité à leurs cours pendant deux, trois ou quatre ans, suivant les cas, est exigée par les règlements pour l'obtention des grades; ils sont spécialement et exclusivement chargés d'examiner les candidats, et tiennent ainsi la clef de toutes les carrières. Telle est l'organisation des Facultés; je n'examine pas si elle est bonne: étant ce qu'elle est, je dis qu'elle a pour

conséquence nécessaire et légitime, que les professeurs ne sont pas libres dans leur enseignement.

En effet, supposons un professeur qui enseigne une doctrine condamnée, l'athéisme par exemple. Conçoit-on qu'un professeur d'athéisme soit nommé par le ministre et salarié par le budget ? que les jeunes gens soient obligés de suivre son cours pendant deux ans? qu'il ait le droit de les examiner et de les juger ? et qu'on ne puisse, sans sa permission, être ni médecin, ni avocat, ni professeur ? Je sais bien qu'il n'y aura pas de professeur athée ; mais s'il s'en présentait un, l'État devrait le destituer à l'instant. Est-ce seulement l'athéisme qui doit faire exclure un professeur ? Que dire d'un professeur matérialiste ? ou panthéiste? ou seulement empirique ? d'un jurisconsulte attaquant les principes du code qu'il est chargé de commenter, et peut-être les actes du pouvoir qui l'a institué et qui le paye ? Chacun peut dire jusqu'où, suivant lui, s'étendent la responsabilité de l'État et la liberté du professeur ; mais quelle que soit la limite, il est constant qu'elle existe, et qu'un enseignement officiel ne peut ni ne doit être un enseignement libre.

Il serait assurément très-intéressant qu'il y eût à Paris une chaire d'histoire occupée par un protestant, et dans laquelle seraient racontées les origines de la Réforme dans notre pays, ses progrès, ses vicissitudes, les chances qu'elle a pu avoir un moment de remplacer la religion officielle, ou du moins de conquérir l'entière liberté des cultes ; et je voudrais qu'il pût y avoir aussi, à quelques pas de là, une autre chaire où un catholique défendrait la politique suivie par l'Église, et par le roi de France, fils aîné de l'Église, depuis François Ier jusqu'à la Révolution. C'est une question digne d'être débattue, que celle de savoir laquelle des deux religions convenait le mieux au caractère français et au rôle de la France en Europe. Je suis convaincu que si les protestants avaient le droit de fonder une chaire libre pour examiner cette question d'his-

toire et de philosophie politique à leur point de vue, il n'en résulterait aucun trouble, aucun scandale ; je dirai même que je suis trop rassuré à cet égard. Je voudrais, de grand cœur, qu'il y eût, dans cette société, assez d'énergie morale pour qu'une discussion purement religieuse y pût produire quelque émotion. Quand on ne s'irrite pas parce qu'on ne sent pas, je n'appelle pas cela la paix, mais la mort. Je regarderais donc cet enseignement comme utile et innocent, s'il était libre. Mais quel est le professeur protestant, régulièrement arrivé à une chaire de Sorbonne, qui voudrait le faire dans ce lieu, avec cette attache de l'État, et ces auditeurs contraints de l'écouter ou de renoncer à leur profession? Il ne peut user de sa liberté comme homme, sans blesser dans ses auditeurs la liberté de conscience.

Cette absence de liberté tient-elle à l'essence de l'enseignement public? Pas le moins du monde. Ce qui n'est pas possible avec la nomination ministérielle, le traitement sur le Trésor, l'obligation d'assiduité et les examens, devient très-possible au contraire si tout cela disparaît, s'il y a plusieurs universités, et si chaque université vit de son propre fonds, se recrute elle-même, n'est fréquentée que par des auditeurs libres, et ne répond de son enseignement que devant les tribunaux du pays.

Maintenant, est-il bon qu'il n'y ait qu'un seul enseignement public, inspiré, dirigé par le ministre ; ou vaut-il mieux que toutes les doctrines puissent se produire à leurs risques? Je n'hésite pas à me prononcer pour le second parti : et je le fais avec d'autant plus d'autorité, ce me semble, que si la liberté existait, il est plus que probable que l'enseignement donné dans les chaires de l'État ressemblerait bien plus à ma doctrine que l'enseignement qu'on entendrait dans les chaires indépendantes. Je ne gagnerais rien à la liberté, si ce n'est la liberté elle-même. Mais la liberté dans la science, c'est la condition de l'autorité, la source de l'originalité et du progrès.

Je sais, et j'affirme que les hommes d'honneur qui occupent les chaires du haut enseignement, n'enseignent que ce qu'ils croient, mais s'ils n'avaient pas précisément cette croyance, on ne les aurait pas choisis pour la fonction qu'ils occupent. Je sais aussi que quand le professeur est un homme d'un talent exceptionnel, le ministre est désarmé contre lui, et ne peut plus user de son droit ; mais le jour où le professeur s'apercevrait que ses doctrines sont en désaccord, non pas avec la politique du gouvernement, la politique n'a rien à voir dans cette affaire, mais avec les nécessités de sa position, il se condamnerait lui-même au silence. En un mot, ce n'est pas sans raison que l'enseignement tel qu'il est constitué chez nous porte le nom d'enseignement de l'État; c'est bien réellement l'État qui enseigne par la bouche des professeurs de Facultés. Une modification récente dans la condition des professeurs publics les a en quelque sorte rattachés à leur chef par de nouveaux liens ; ils étaient élus par leurs collègues, et inamovibles; ils sont nommés par le ministre, et peuvent être révoqués par ordonnance.

On voit donc que le génie de la centralisation et de l'administration n'a pas plus épargné les idées que le reste. Il y a, en France, une administration des idées; elle a son siége au ministère de l'instruction publique. On y choisit les professeurs, et on y règle, chaque année, les programmes. On s'y fait rendre compte de la teneur de chaque enseignement. La doctrine du professeur y arrive résumée par lui-même, annotée par l'inspecteur d'Académie, le recteur et l'inspecteur général. On délibère dans les bureaux du ministre pour savoir si elle est orthodoxe, je veux dire officielle. Les délibérants ne sont peut-être pas des académiciens; mais j'avoue de bonne grâce qu'ils pourraient l'être. Je gage qu'on n'a pas moins horreur des nouveautés dans ce cénacle, que dans les assemblées du clergé. Je ne dis pas que cela puisse être autrement ni que cela soit mauvais. Je trouve excellent que cette in-

stitution réglée et surveillée existe. Elle rend au pays d'éclatants services. Je voudrais seulement qu'elle n'existât pas seule. En un mot, je suppose que l'auteur de l'*Histoire de la Civilisation* ne soit pas membre de l'Université, et je demande qu'il puisse, sans obtenir une faveur du ministère, enseigner l'histoire dans son pays.

L'objection est que par cette liberté on donnerait carte blanche à toutes les médiocrités et à toutes les perversités. Pour ma part, je n'en crois pas un seul mot. Je sais bien que la liberté est pour tout le monde, et pour toutes les doctrines; mais il y a pourtant des réserves. Elle est pour tout le monde, avec cette restriction qu'on n'a des auditeurs que quand on a du talent; elle est pour toutes les doctrines, avec cette restriction, qu'il n'est pas plus permis de prêcher la désobéissance aux lois, que de désobéir aux lois. L'autorité administrative doit être armée du droit de fermer immédiatement un cours qui lui semble dangereux, sauf à faire juger la question sans aucun délai, par les tribunaux. Il est bien étrange que nous ayons en France si peu d'idées, et tant de peur des idées. Il ne nous naît guère de Spinoza; mais toute notre législation semble faite en vue d'un Spinoza qui pourrait naître. Tous ces règlements et tous ces inspecteurs existent depuis l'origine de l'Université, pour que Spinoza, si jamais il se produit, ne puisse pas parler.

Si je voulais résumer la situation de l'enseignement à tous les degrés en France, je dirais : l'État d'un côté, et de l'autre les individus, sans aucune force ou puissance intermédiaire. Il en est de même pour toutes les branches d'administration, et c'est ce qui fait que la liberté n'est jamais chez nous que théorique. Je me trompe pourtant en ce qui concerne l'enseignement : outre la force collective de l'État, qui heureusement, est considérable, et celle des individus qui est à peu près nulle, il y a une action collective importante, c'est celle du clergé catholique. Lui seul n'est pas écrasé par l'État, parce qu'il est une asso-

ciation. Je le dis à son honneur, pour que son exemple nous serve de leçon et que nous apprenions enfin qu'en dépit des meilleures intentions et des meilleures lois, il n'y a de liberté pratique nulle part sans de fortes institutions communales, et sans l'habitude de l'association volontaire.

A défaut de l'enseignement oral, nous avons, en France, l'enseignement écrit, qui se fait par les journaux et par les livres. Nous savons assez combien l'administration française prend de précautions contre les journaux. On ne connaît en Angleterre, ni le timbre, ni l'autorisation, ni le gérant agréé, ni le rédacteur en chef agréé, ni les avertissements, ni la suspension, ni la suppression, ni les procès de presse. Tout le monde y peut fonder un journal, même politique, à la seule condition de déposer une certaine somme pour répondre des condamnations civiles, et de courir les chances d'un procès, si quelque personne privée ou publique juge à propos de poursuivre les éditeurs devant les tribunaux. La même liberté existe pour les pamphlets et les gravures. Une loi récente permet de saisir chez les libraires les livres et gravures obscènes exposés en vente. Cette loi, qui était devenue absolument nécessaire, surtout dans certains quartiers, est d'une exécution difficile. Il n'y a, dans les trois royaumes, que le théâtre qui, par une exception assez peu justifiée, soit soumis à des lois préventives[1]. Cependant, le gouvernement de la reine est, si je ne me trompe, assez généralement obéi dans les trois royaumes; et quoique la première religion venue y puisse bâtir un temple sans la permission du maire et l'autorisation du ministre de l'intérieur, les mœurs n'y sont pas plus dépravées que de ce

1. Aucune pièce ne peut être représentée sans que le manuscrit ait été déposé chez le lord chambellan, qui peut mettre opposition pendant un délai de quinze jours. Ce droit de censure, qui contraste singulièrement avec les institutions anglaises, n'est que très-rarement exercé, et toujours dans l'intérêt des mœurs.

côté-ci de l'eau, et la foi religieuse dans les diverses communions n'y est pas moins vive. Il est juste cependant de dire que si les journaux et mêmes les revues sont surveillés de près chez nous, les livres ne dépendent que des tribunaux. Cette distinction est fondée sur ce que la presse périodique participe à la fois de la nature des livres et de la nature des théâtres. Elle agit par le raisonnement et par la passion. Or, c'est surtout la passion que nos lois ont eue en vue. Elles respectent le raisonnement, quand il est calme et qu'il se produit, non dans une chaire ni dans une brochure, mais dans un volume de juste épaisseur [1].

L'Assemblée constituante avait formulé la liberté de penser en ces termes : « La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi [2]. » Ainsi, d'après la définition même de l'Assemblée constituante, la liberté de penser consiste dans la suppression des mesures préventives et se concilie avec la nécessité de répondre de ses opinions devant les tribunaux. On ne peut affranchir de toute pénalité les crimes écrits. Le bras exécute, mais la tête conseille. L'écrivain qui fait l'apologie du crime en est le complice. Sans contester ces propositions, qui sont évidentes en morale, je ferai sur l'application quelques observations nécessaires.

Écartons d'abord les provocations directes à un crime ou à un délit, sur lesquelles il ne peut y avoir aucune difficulté. Exemple : « Le 5 du mois prochain, les ouvriers en papier peint se rendront à l'endroit qui leur sera dési-

1. « Les écrits non périodiques traitant de matières politiques ou d'économie sociale, s'ils sont publiés en une ou plusieurs livraisons, ayant moins de dix feuilles d'impression de vingt-cinq à trente-deux décimètres carrés, seront soumis à un droit de timbre de cinq centimes par feuille. » (Décret des 17-28 février 1852, art. 9.)

2. Art. 11 de la Déclaration des droits.

gné par une communication ultérieure, et ils s'empareront de toutes les marchandises qu'ils y trouveront. » Quel que soit le papier qui porte ces lignes, voilà un complot formé pour le vol et le pillage. Si les chefs du complot, au lieu d'imprimer leurs ordres, les avaient écrits dans une lettre, le seul fait d'avoir écrit cette lettre constituerait un crime. Il n'est nullement nécessaire que le complot ait été poussé plus loin; cet ordre précis et formel est à lui seul un commencement d'exécution. Il n'y a donc pas ici de délit de presse proprement dit, il n'y a qu'un crime ordinaire.

Voici maintenant un second exemple. On lit dans un journal les lignes suivantes : « Quand les lâches mandataires du peuple encouragent au crime par l'impunité, on ne doit pas trouver mauvais que le peuple, poussé au désespoir, se fasse lui-même justice. Laissons là les mesures répressives des lois; il n'est que trop évident qu'elles ont toujours été et seront toujours sans effet. Dans tout pays où les droits du peuple ne sont pas de vains titres consignés fastueusement dans une simple Déclaration, le pillage de quelques magasins à la porte desquels on pendrait les accapareurs, mettrait fin aux malversations. » Je n'examine pas si ces lignes sont plus ou moins coupables que celles que je citais tout à l'heure. Il est clair pour tout le monde qu'elles sont une provocation directe à l'assassinat. S'il y a des magasins pillés à la suite de cette provocation, des marchands pendus à leur porte, le tribunal qui instruira de l'émeute, devra comprendre l'écrivain dans ses poursuites, non à titre d'écrivain, mais à titre de complice ou de chef de cette agression sauvage contre la propriété et la vie des citoyens. Dans ces cas-là encore, il y aura un délit, ou plutôt un crime abominable commis par la voie de la presse, mais il n'y aura pas, à proprement parler, un délit de presse. Si, au contraire, les féroces exhortations de l'écrivain n'ont été suivies d'aucune tentative d'émeute, et que pourtant on le poursuive pour cette provocation non suivie d'effet, alors c'est

comme écrivain qu'il est mis en cause. Voilà le plus légitime procès de presse que puissent poursuivre la vengeance des lois et l'indignation publique.

J'ai choisi tout exprès un exemple célèbre pour qu'on ne m'accuse pas d'inventer à plaisir des cas impossibles. Non-seulement, le crime est affreux, si affreux qu'il n'y a eu qu'un jour où un pareil crime fût possible, et qu'un homme qui pût le commettre; mais il est bien rare que les crimes commis par la voie de la presse prennent cette forme précise, explicite, et fournissent à l'accusation un texte portant l'évidence en lui-même et ne souffrant pas de commentaire. Dans la presque totalité des cas, la criminalité résulte ou d'expressions à dessein équivoques, ou d'allusions à demi voilées et qui offrent à la défense une échappatoire, ou de l'impression générale que laisse un écrit, dont aucune phrase en particulier ne peut être regardée comme coupable, ou enfin du rapprochement de plusieurs passages, innocents en eux-mêmes, mais qui s'expliquent et s'éclairent mutuellement. Souvent l'auteur a eu la résolution d'observer la loi, mais il ne l'a pas connue; ou l'ayant connue, il a cru de bonne foi que sa discussion ne dépassait pas les limites permises, et qu'en montrant aux législateurs le vice de la loi, ce qui est le droit et même le devoir de tout homme éclairé, il n'avait, par aucune de ses paroles, provoqué les citoyens à violer cette même loi, tant qu'elle existe. Tous ceux qui tiennent une plume savent combien les esprits les plus lucides ont de peine à rendre complétement et clairement leur pensée. Il arrive que l'auteur, placé dans un certain courant d'idées, écrit une phrase très-simple et très-nette pour lui, très-obscure ou très-équivoque pour le lecteur qui n'est pas placé au même point de vue, ou qui le lit avec un parti pris d'opposition. Nous voyons ce phénomène se produire tous les jours dans la critique. L'auteur s'écrie : « On ne m'a pas entendu ! » Cela ne prouve pas toujours que le critique ait été de mauvaise foi, ou que l'auteur ait été obs-

cur. Quand on relit un chapitre avant de le livrer à l'impression, on a l'esprit assiégé de mille préoccupations : est-ce juste? est-ce clair? est-ce utile? Et l'on se demande aussi : est-ce correct, élégant dans la forme, nouv au pour la pensée? Car enfin, si un livre ne devait ni plaire ni instruire, il faudrait avoir le courage de le jeter aux flammes. Pendant qu'on délibère ainsi avec anxiété, on ne songe ordinairement qu'à ce qu'on a voulu dire; on reste dans son propre camp : on parle avec ses propres sentiments et sa propre langue. C'est une bonne épreuve à s'imposer à soi-même, quand on le peut, de supposer à ce dernier moment, un adversaire, je dis tel ou tel, par son nom, lisant à son tour le même chapitre, et le jugeant à un point de vue tout différent. L'auteur qui fera cela, découvrira à coup sûr dans ses idées des lacunes, dans son raisonnement des obscurités, dans son style des équivoques sur lesquelles, emporté par sa conviction, il aurait passé à pieds joints. Le même phénomène est bien plus frappant encore pour un orateur, parce que là l'opposition est réellement présente, présente en personne. Vous préparez à loisir votre harangue dans votre cabinet : vous êtes plein de votre matière; vous l'ordonnez dans un bon ordre; vous prévoyez les objections, vous arrêtez les principales réponses, et il vous semble, après avoir passé une dernière fois la revue de vos troupes, que si la parole ne vous trahit pas, cet ensemble, dont vous avez une idée si nette, va frapper tous les esprits avec la même évidence. Cependant, tandis que vous êtes aux prises avec votre auditoire, vous voyez tout à coup qu'une proposition selon vous incontestable, évidente, un axiome, rencontre de l'incrédulité ou de la répulsion. Vous lisez cela dans les yeux, sur la figure, dans l'attitude de ceux qui vous entourent. Et peut-être que, comptant sur l'effet contraire, vous avez joué, en quelque sorte, toute votre démonstration sur ce moyen qui se tourne subitement contre vous. Pendant une heure, si vous suivez votre projet conçu à

l'avance, vous allez revenir sur cet ordre d'idées, l'amplifier, l'exagérer, augmenter par conséquent l'abîme qui vous sépare de vos auditeurs. C'est là que l'orateur a besoin de toutes ses ressources : car s'il n'a pas de spontanéité, s'il ne sait pas retourner son plan de bataille sous les yeux de l'ennemie, il est perdu. J'ai pris cet exemple pour montrer qu'il y a des malentendus où involontairement celui qui parle veut dire une chose, et celui qui écoute en entend une autre ; et cela tient à des dispositions, à des origines différentes, quelquefois même à l'excès de la passion et de la conviction. Ce danger est bien plus grand pour la parole écrite. Une fois la phrase moulée par l'impression, il n'y a plus à y revenir. L'auteur a beau se récrier : l'ennemi lui montre implacablement ce passage où il voit, où il y a peut-être ce que l'auteur n'a jamais voulu y mettre. Voilà un livre condamné, et un auteur innocent.

Il faut tenir compte aussi de la passion. Dans l'ardeur qui s'empare d'un esprit, il va quelquefois plus loin qu'il n'avait résolu d'aller. Ce n'est pas seulement à la tribune, c'est dans le cabinet, la plume à la main. La plume entraîne l'écrivain, comme la parole entraîne l'orateur. Il est vrai qu'on peut revenir sur ses pas, recommencer, se juger ; cela est surtout facile aux pauvres. Ceux qui n'ont pas beaucoup d'idées ont peu de difficulté et peu de mérite à les soumettre à une discipline exacte. On doit pardonner quelque chose à l'enthousiasme et à l'imagination. Bien peu d'hommes réunissent dans un juste équi libre ces deux dons qui font le génie : la flamme et la critique.

Que conclure de tout cela? C'est qu'à bien peu d'exceptions près, tout procès de presse est un procès de tendance. Et qu'en conclure encore? C'est que, la plupart du temps, l'écrit incriminé est réellement susceptible de deux interprétations. On entend deux plaidoyers, également éloquents, également démonstratifs, l'un pour l'at-

taque et l'autre pour la défense. En supposant même que le délit soit réellement, soit matériellement dans l'ouvrage, il n'est pas sûr qu'il soit dans l'intention de l'écrivain. Il y a des organes du ministère public qui sont des critiques de premier ordre, et qui donnent à l'accusé à l'audience une véritable leçon de style et de logique, en lui révélant dans ses propres paroles un sens qu'il n'y avait jamais vu.

Les plus grands ennemis de la liberté de penser m'accorderont sans doute à présent, qu'excepté dans le cas ou la criminalité est évidente par les lois ordinaires, une juridiction spéciale sur la presse est très-périlleuse. Il faut au moins que le tribunal soit consommé, non-seulement dans la connaissance des lois, mais dans toutes les matières que l'écrivain a traitées, et dans tous les procédés de l'art de penser et d'écrire. Cette grande compétence technique est indispensable à la compétence judiciaire. On ne peut se dissimuler que la pensée de commettre un délit à son insu, et de tomber par ignorance, par imprudence sous la vindicte des lois, ne soit une grande gêne pour le travail du penseur, et par suite un grand obstacle à la découverte de la vérité. Spinoza, dont je parlais tout à l'heure, je le choisis exprès, parce que sa doctrine est l'opposé de la mienne, Spinoza, en écrivant son système, en le publiant, savait à merveille qu'il s'exposait à une condamnation légale; que s'il n'était pas régulièrement mis en cause, le moins qu'il pût lui arriver était de se voir proscrit par tous les gouvernements; que la plupart des écrivains, et parmi eux tous les écrivains puissants et autorisés, loin de prendre sa défense, applaudiraient aux mesures rigoureuses dont il serait l'objet, et ajouteraient par la dureté de leurs attaques aux tristesses de sa vie. Il savait cela, et pourtant, croyant voir la vérité, il l'a exposée de son mieux; et moi, ennemi de sa doctrine, moi qui l'ai combattue de toutes mes forces, je me demande s'il y a un courage au-dessus de celui dont

il a fait preuve. Je me sens obligé de l'admirer profondément pour ce courage. Je me demande si beaucoup d'esprits en seraient capables. Je suppose pour un instant une société organisée d'après les principes de Spinoza; et je cherche si Leibnitz, vivant dans cette société, aurait fait pour la vérité ce que Spinoza a fait pour l'erreur. Et cette réflexion m'amène à cette conséquence que, pour pousser un peu loin, je ne dis pas le système préventif, mais le système répressif en matière d'idées, il faut presque se croire infaillible. S'il y avait eu au XIIe siècle une législation répressive efficace, supposition absurde, puisque c'est supposer que la force matérielle soit plus forte que la force intellectuelle, mais enfin, s'il y avait eu ou pu y avoir une telle législation au XIIe siècle, nous serions au XIIe siècle encore aujourd'hui. S'il y en avait eu une au temps de Dioclétien, le christianisme serait étouffé. Il ne faut pas répondre à ces hypothèses, qui sont d'irréfutables démonstrations, en disant que Dioclétien était dans le faux, et que nous sommes dans le vrai; car il est clair que c'est le langage et l'excuse des inquisiteurs de tous les temps. La liberté est nécessairement abstraite; elle l'est par définition, par essence. Si on avait dit sous Louis XIV, après la révocation de l'édit de Nantes : Le culte catholique a seul la liberté en France, et les autres cultes ne l'ont pas, on aurait très-mal parlé. Il fallait dire : Aucun culte n'a la liberté en France; mais le culte catholique n'en a pas besoin. En effet, le culte protestant n'était pas libre, puisqu'il était proscrit; et le culte catholique n'était pas libre, puisqu'il était imposé.

Que veut-on protéger? Les mœurs, les religions ou le pouvoir politique? car la loi peut avoir ce triple objet. On sent bien qu'il n'y a pas, aux yeux de la morale, de plus grand crime que de pervertir les âmes par des tableaux qui blessent la pudeur, par des apologies qui effacent la différence du bien et du mal, et détruisent tous les bons effets de l'éducation. Mais on peut se demander à ce sujet

si la répression est intelligente, si elle peut l'être; si elle est efficace, si elle peut l'être. A toutes les époques, il y a eu des ouvrages condamnés, et à toutes les époques, il a paru impunément à côté d'eux, des ouvrages plus réellement condamnables. Pourquoi cela? C'est en partie parce que ceux qui sont chargés de la répression ont d'honorables scrupules. Quand ils trouvent des expressions cyniques qui révoltent tous les honnêtes gens, et même, ce qui est assez différent, tous les gens comme il faut, cela les met à l'aise, parce qu'ils ont un corps de délit palpable; mais le vice ainsi avoué, ainsi étalé, n'est pas dangereux, il n'est que dégoûtant. C'est une obscénité dont on est bien aise d'être débarrassé, pour peu qu'on soit délicat; mais on n'en a pas peur, on est trop bien armé, par l'éducation la plus ordinaire, contre des appâts de cette nature. Où le péril est réel, c'est quand l'écrivain possède toutes les ressources de l'art; quand il écrit dans une langue chaste des choses qui ne le sont pas; quand il condamne en beaux termes le vice qu'il décrit mieux encore; quand il en remplit l'imagination, quand il le rend aimable, peut-être sans le vouloir. Il se croit quitte à bon marché envers la morale, pour un jugement correct, pour quelques pages de saine philosophie, qu'on oublie aussitôt, tandis qu'on est hanté toute sa vie par des peintures passionnées qui font le succès de l'ouvrage. Comment la répression ira-t-elle chercher un pareil livre? L'auteur parle à l'avance comme le réquisitoire. Combien il me serait aisé de démontrer tout cela, et de justifier tout le monde, si je pouvais prendre des exemples! Il n'y a que le système de la répression qui en souffrirait, et qui paraîtrait peut-être inutile. Mais je ne veux pas nommer les vivants, et on ne connaît plus les morts. Chaque génération a ses scandales qu'elle préfère. Tout auteur qui frappe à cette porte est sûr de la popularité pour un an ou deux, et de l'oubli quand l'accès est passé.

C'est autre chose en religion et en politique. Dans ce

cas-là l'inefficacité de la répression est beaucoup plus grande, elle est presque complète. On punit l'auteur sans doute, ce qui n'importe pas le moins du monde à ceux qui le punissent, mais on ne supprime pas le livre. Le feu que le bourreau de Paris allumait très-réellement et très-substantiellement au bas de grand escalier pour exécuter les arrêts de la grand'chambre, n'a jamais été qu'une hypothèse[1]. Si le livre n'a pas de valeur et ne contient pas une vérité, il meurt en dépit du jugement; mais s'il contient une vérité, ne croyez pas qu'aucune force humaine puisse la détruire. Je suppose même un raisonnement faux, mais captieux; ce n'est pas la prison qu'il faut lui opposer, c'est un raisonnement meilleur. Les sénateurs romains sont allés au-devant d'un général après une défaite pour le féliciter de n'avoir pas désespéré de la patrie. Eh bien! les partisans du système répressif désespèrent de la vérité. Ils ont recours au bâton, parce qu'ils ne savent pas se servir de la raison. Spinoza, j'y reviens, a été proscrit toute sa vie; qu'est-ce que cela fait à son système? Est-ce que ceux qui lisent le *Traité théologico-politique* s'inquiètent de savoir si l'auteur a été chassé de la synagogue? Spinoza affirme qu'il n'existe rien hors de Dieu, et qu'on ne peut concevoir aucune substance hors de Dieu[2]. Je m'inquiète bien en vérité que les juifs aient prononcé contre lui l'anathème *Schammata;* qu'il ait même failli être assassiné au sortir de la synagogue; que ses contemporains l'aient traité d'impie et d'imposteur, et que, depuis près de trois siècles, toutes les religions et toutes les écoles s'accordent pour l'accabler de leurs ma-

1. Les jésuites, faute d'un écrivain capable de réfuter les *Lettres Provinciales*, qui n'étaient pas irréfutables, les firent brûler par arrêt du parlement de Provence, en date du 9 février 1657. Voilà un fagot bien employé.

Les *Provinciales* ont été condamnées en outre par arrêt du conseil d'État du 23 septembre 1660, et à Rome le 6 septe bre 1657. Une traduction italienne a été condamnée à Rome le 27 mars 1762.

2. Spinoza, *Éthique*, Ire partie, prop. 15.

lédictions. Toute la question est de savoir si sa proposition est fausse[1].

Il y a parmi les hommes deux courants contre l'erreur. Dès qu'ils croient la voir poindre, les uns ont recours à la prison et aux tribunaux, les autres à l'imprimerie et à la chaire. Ceux-là ne rêvent que d'empêcher, et ceux-ci n'ont d'autre passion que de répondre. Je crains bien pour les premiers qu'ils ne fassent une besogne à la fois odieuse et inutile. Le bien et le mal ne croissent pas séparément dans le champ fécond de la vie; ils germent l'un à côté de l'autre, et entrelacent leurs branches d'une manière inextricable[2]. La connaissance de l'un est donc nécessairement liée à celle de l'autre. Que sera-ce si, par malheur pour l'humanité, ce que les proscripteurs prennent pour l'erreur est au contraire la vérité elle-même? Il ne suffit pas d'être éclairé et honnête, pour être infaillible. Si l'homme ne sait point aimer la vérité par-dessus tout, qu'il apprenne au moins à se défier de soi. Qu'il lise l'histoire de toutes les doctrines, même des plus glorieuses et des plus saintes. « La lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point comprise.... Il était de ce monde, et le monde a été fait par lui, et le monde ne l'a point connu. Il est venu chez soi, et les siens ne l'ont point reçu[3]. »

Qui sommes-nous, hommes du dix-neuvième siècle, pour marchander aux hommes la liberté de penser, au nom d'un prétendu intérêt social? Sur quoi reposent toutes nos institutions? Leur origine se cache-t-elle dans la nuit des temps? Elles sont d'hier. Est-ce Dieu qui nous les a données, comme ces tables de la loi que Moïse recueillit

1. On lit dans les *Mémoires du marquis d'Argenson*, ce paragraphe : Le nommé Diderot a été interrogé dans sa prison à Vincennes. Il a reçu le magistrat (on dit même que c'est le ministre) avec une hauteur de fanatique. L'interrogateur lui a dit : « Vous êtes un insolent, vous resterez longtemps ici. » (*Mém. d'Arg.*, t. III, p. 262.) La mort change terriblement les rôles entre Diderot et l'interrogateur.

2. Mirabeau, *Sur la liberté de la presse*, opusc. de 1788.

3. *Évangile selon saint Jean*, chap. I, v. 5, 10 et 11.

dans un buisson ardent? Elles sont l'œuvre de nos pères; elles sont encore toutes trempées du généreux sang de nos pères. Il n'y a pas un des principes que nous tenons d'eux qui ne soit fondé sur la raison, qui ne soit l'expression du droit naturel. Le monde qu'ils ont justement renversé avait sa grandeur; il reposait sur la tradition, sur l'autorité; c'était son principe, sa force, sa logique; il appuyait tout sur cette base. Il existait par la grâce de Dieu, et par la volonté révélée de Dieu. Il pouvait imposer une croyance, car il était sorti tout entier d'une croyance. Il pouvait poser des limites aux lumières naturelles de la raison, puisqu'il invoquait une révélation surnaturelle. Mais aujourd'hui qui s'armera contre la raison? Qui viendra lui dire où expire son droit et sa force? Ce peuple, ce monde qui s'est livré à la raison, peut tout par elle; mais contre elle il ne peut rien. S'il l'ébranle, tout ce qu'on croyait solide s'écroule en même temps, puisque rien n'est debout autour de nous que ce qu'elle a fondé. Je comprends ceux qui veulent effacer la date de 1789, qui adhèrent à la foi imposée et au droit divin, c'est une hypothèse régulière et complète, un système. Mais garder les conséquences de la Révolution, et en renier le principe; vivre de la liberté, et tuer la liberté dans sa source; parler d'égalité, de suffrage universel, de liberté civile, et remettre sous le joug la pensée; remplacer la domination d'une Église sainte, savante et croyante, par une commission de censure et un commissaire de police: ce n'est pas seulement un sacrilége; c'est une folie.

Sous l'ancien régime, l'État, catholique, pouvait s'adresser aux évêques catholiques, aux conciles, au pape, à la Sorbonne, à tous les définiteurs de la foi. Mais chez nous, mais aujourd'hui, avec nos lois, avec les soixante dernières années de notre histoire, avec nos habitudes d'esprit, que sont des magistrats civils devant un dogme? Où peuvent-ils prendre le droit d'imposer ou d'interdire une religion, puisque l'État s'est déclaré indifférent à

toutes les formes religieuses? On ne commande pas la foi, on ne la gêne pas, au nom de l'indifférence. En se substituant au pouvoir religieux, le pouvoir civil ne peut pas avoir hérité des conditions et de la nature du pouvoir qu'il remplaçait.

Le pouvoir religieux, là où il existe, a pour caractère l'immobilité, puisque son symbole est complet dès le premier jour : la science a pour essence la recherche indéfinie de la vérité, puisque le champ de la connaissance est infini, comme la curiosité humaine, et que la science humaine sera toujours bornée. Le pouvoir religieux est nécessairement exercé par une autorité établie, puisqu'il s'agit de conserver et de maintenir : le pouvoir scientifique n'appartient à aucun corps ni à aucun homme, il n'appartient qu'à l'idée; et tous les membres de la famille humaine ont le droit égal, le droit absolu de chercher l'idée nouvelle, et, quand ils la possèdent, de l'exposer à tous les yeux et de l'entourer de lumière, pour qu'elle prenne son rang dans le gouvernement intellectuel. Le pouvoir religieux, qui ne souffrait ni changement dans la doctrine, ni recherches au delà de la doctrine, voulait, avec raison, rester maître des méthodes : la science cherche l'inconnu par tous les chemins; l'impuissance est, dans le monde de la science, le seul châtiment de l'erreur. La croyance religieuse est le fruit de l'éducation, de l'habitude; elle se produit par la démonstration quelquefois, mais plus souvent par la persuasion; elle se prêche plus qu'elle ne s'enseigne; la beauté des temples et la splendeur des cérémonies est un de ses arguments; la prière pour elle n'est pas seulement la consécration de la foi, elle en est la source, la source la plus féconde. Pour arriver à croire quand on ne croit pas, ou pour ne pas chanceler dans sa croyance, il est bon d'étudier, il vaut encore mieux prier, pratiquer. La pratique introduit la foi en disciplinant l'esprit, en l'adoucissant, en le mettant sous le joug des sentiments affectueux, et quelquefois en le détournant de la réflexion.

La curiosité, dans la religion catholique, s'appelle une tentation; ce seul mot donne le caractère de la foi. Le désir de se rendre compte, d'approfondir les preuves, est bon en lui-même; et, pourtant, selon l'Église, il n'est pas licite pour toute nature d'esprit indifféremment. Il est voisin de l'orgueil; il peut être, pour certains, une tentation. Au moyen âge, la lecture des livres saints n'était permise qu'aux forts. On refusait cette nourriture vivifiante à la foule, on combattait les aspirations trop ambitieuses de la pensée par une vertu qui est chère, à juste titre, à l'Église catholique, parce qu'elle est le fruit de ses entrailles, et la dernière conséquence de sa morale, l'humilité. Humilité, confiance, obéissance, foi imposée, tous ces fantômes d'un monde aboli ne doivent pas être ramenés, ne peuvent pas l'être sans folie, au milieu de notre monde moderne, gouverné par la raison, et de notre politique, dont le premier et le dernier mot est la souveraineté du peuple.

On veut combattre le scepticisme: rien de mieux; mais il faut le combattre avec les armes qui nous sont propres; ces armes sont celles de la liberté. La tendance de l'esprit humain laissé à lui-même n'est pas le scepticisme; il est né pour la foi et la vérité. Nous ne songeons qu'à le conduire, quand il n'y a plus rien à tenter que de l'émanciper, et nous voulons le conduire avec des instruments qui ne sont plus à notre main, dont nous ne savons plus user; qui blessent à chaque instant ceux qui s'en servent, qui se rapportent à un état de choses aboli, qui supposent des principes auxquels nous avons renoncé, une foi qui n'est plus la nôtre. Je ne parle pas seulement des théoriciens de l'absolutisme qui voudraient effacer la Révolution et le dix-huitième siècle, mais de ceux d'entre nous qui se résignent à être de leur temps, qui tiennent aux grands souvenirs de la Révolution, qui en sont fiers, qui croient aimer la liberté, qui croient la connaître. Tous ou presque tous, nous mêlons des instincts de despotisme, des habi-

tudes de compression, de domination, à un désir de liberté sincère, mais inintelligent. On le voit bien à nos lois qui, depuis soixante ans, sont libérales dans leurs préambules, sans réussir à l'être dans leur dispositif.

Si nous n'avons plus de croyances, ce sont ces contradictions qui en sont cause. La foi ne saurait se soutenir au milieu de toutes les contradictions dont se compose ce qu'on appelle aujourd'hui complaisamment le sens commun. Le bon sens ne change pas avec les époques, mais l'opinion des hommes sur le bon sens. Sous Louis XIV, on n'était pas de bon sens, quand on doutait de la religion catholique, et sous Louis XV, on n'était pas de bon sens quand on avait, étant dans le monde, les opinions d'un religieux. Aujourd'hui nous avons fait à notre usage un bon sens qui consiste dans toutes sortes d'incrédulités, couvertes de toutes sortes de grimaces. Croire une religion, et la pratiquer sérieusement, en homme droit et intelligent qui ne ruse pas avec Dieu, c'est exagérer, selon nous, c'est sortir du bon sens; ne rien croire, et en convenir tout haut, c'est exagérer encore. La première condition de notre nouvelle sagesse, c'est de fuir toute originalité et de n'aller jamais au fond des choses; c'est ce qui nous permet de porter enseigne de vertu sans qu'il nous en coûte rien, et de sacrifier à tout moment la justice et la liberté, sous prétexte d'habileté pratique et d'obéissance aux usages. Nous avons trouvé un art nouveau de concilier le fanatisme avec le scepticisme. Nous admettons très-difficilement la sincérité d'une conviction que nous ne partageons pas. Nous exigeons des prêtres qu'ils soient tolérants, non-seulement en matière civile, ce qui serait trop juste, mais en matière de dogme, ce qui est absurde; et nous exigeons des libres penseurs qu'ils soient intolérants, comme si la tolérance la la plus absolue n'était pas la condition essentielle, et comme le fond même de la philosophie. Il n'est pas rare d'entendre le même publiciste soutenir que la loi doit être athée, et que le concordat doit être maintenu. Nous vou-

lons vivre en esprits forts, et être enterrés en catholiques Nous demandons bien haut la liberté des cultes, et nous la limitons à trois religions. Il nous arrive de prétendre, comme autrefois les inquisiteurs, qu'il y a des questions qu'il ne faut pas soulever, des opinions qu'il ne faut pas tolérer, quoique au fond elles ne blessent aucune loi. Nous vivons de bienséances (c'est le doux mot, Pascal aurait dit de grimaces); et nous voulons transporter nos bienséances jusque dans le monde de la pensée, comme si notre petite diplomatie, nos petites ruses, nos arrangements égoïstes avaient quelque chose à démêler avec la vérité et la science!

8. Toute restriction inutile à la liberté de penser est un attentat à la dignité humaine.

« Un livre n'est point une chose absolument inanimée. Il est doué d'une vie active comme l'âme qui l'a produit ; il conserve même cette prérogative de l'intelligence vivante qui lui a donné le jour. Je regarde donc les livres comme des êtres aussi vivants et aussi féconds que les dents du serpent de la fable, et j'avouerai que, semés dans le monde, le hasard peut faire qu'ils y produisent des hommes armés. Mais je soutiens que l'existence d'un bon livre ne doit pas plus être compromise que celle d'un bon citoyen ; l'une est aussi respectable que l'autre, et l'on doit également craindre d'y attenter. Tuer un homme, c'est détruire une créature raisonnable; mais étouffer un bon livre, c'est tuer la raison elle-même. Quantité d'hommes n'ont qu'une vie purement végétative, et pèsent inutilement sur la terre; mais un livre est l'essence pure et précieuse d'un esprit supérieur; c'est une sorte de préparation que le génie donne à son âme, afin qu'elle puisse lui survivre. La perte de la vie, quoique irréparable, peut quelquefois n'être pas un grand mal; mais il est possible

qu'une vérité qu'on aura rejetée ne se représente plus dans la suite des temps, et que sa perte entraîne les malheurs des nations[1]. »

Je n'étudie que pour obéir à l'instinct le plus impérieux, le plus noble, le plus nécessaire de ma nature; pour arriver à savoir ce que je suis, où je vais. Le monde ne m'éclaire que sur le monde. Il me dit ce que je dois éviter de faire pour échapper au châtiment; il règle ma propriété, mon travail, il règle mes relations sociales, et même il règle tout cela à l'excès. Mais si je crie que tous ces secours et toutes ces lois vont m'abandonner à la mort, et que la mort n'est pour le croyant que le commencement de la vie, et, pour les hésitants, qu'un problème, la société civile n'a plus rien à me dire : cette pierre du tombeau arrête la loi humaine, qui n'envisage plus rien au delà. Si je crie que ce monde ne remplit ni mon cœur ni ma pensée, que la science dès les premiers pas, m'ouvre des horizons où le corps disparaît, et me met en rapport avec ce monde invisible qui est la durable et définitive patrie, la société civile m'abandonne encore, parce qu'elle n'a plus de symbole à m'imposer, et qu'il n'est ni de sa compétence, ni de son droit, ni de son pouvoir de me convaincre. Je lui échappe alors; j'entre seul dans ces plaines enchantées où le travail est un bonheur, où chaque effort conquiert un secret, où Dieu, dégagé de ses voiles, se fait sentir de plus près, où les préjugés et les vieilles traditions et toutes les chimères humaines s'effacent pour laisser à la pensée toute son indépendance, et, si j'ose le dire, toute sa virginale énergie. Qui viendra me chercher si haut et si loin pour décourager mon essor, pour se placer entre moi et le trésor que mon âme pressent, entre moi et la vérité dont je veux me repaître, entre moi, esprit vivant, déjà presque débarrassé du monde, et le Dieu tout-puissant qui m'ap-

1. Passage de l'*Areopagetica* de Milton, traduit par Mirabeau.

pelle et qui m'accueille? Voilà la liberté de la science, voilà la société religieuse.

La foi dans son essence est la complète et tranquille adhésion de l'esprit à une doctrine. Il ne faut pas que l'esprit conserve un doute, car alors il n'a pas la foi : il l'aperçoit devant lui, il la touche; il ne l'atteint pas. Quand le dernier doute s'évanouit, la foi est entière. Cet état heureux de l'âme est souvent produit par la volonté; mais la volonté peut agir de deux façons : ou bien, aspirant au vrai et ne le connaissant pas, elle force l'esprit à travailler pour le trouver, et à douter jusqu'à ce que l'évidence le terrasse; ou bien, se proposant une foi, et résolue à l'adopter, elle empêche la pensée d'examiner, de douter; elle étouffe sa curiosité, elle la détourne, elle l'occupe ailleurs, elle l'émousse, elle l'éteint. Ces deux procédés, dont l'un glorifie et exalte la puissance humaine, et l'autre l'abat, arrivent à deux résultats différents, quoiqu'ils engendrent l'un et l'autre la croyance; car, dans le premier cas, l'homme s'empare en maître de la vérité, et dans le second, il s'y soumet en esclave. Le procédé de l'abêtissement, que l'on impute à tort au catholicisme comme un fruit de ses entrailles, est connu dans toutes les écoles; le bonze l'emploie comme le fakir; toute doctrine, vraie ou fausse, morale ou dégradante, peut être inculquée par ce moyen. Vue du dehors, une conviction ainsi formée n'est qu'un état passif de l'esprit; elle n'a aucune garantie : si elle est vraie, c'est par hasard. Au fond, elle ne produit la tranquillité dans l'âme qu'en diminuant et en supprimant la vie. L'homme s'humilie et se dompte; et quand il s'est enfin rendu méthodiquement incapable, il est en paix : le doute ne le tourmente plus, parce qu'il a perdu jusqu'à la force de douter. Il y a une autre foi, une foi virile qui résulte, non de la diminution de l'homme, mais au contraire du développement le plus énergique et le plus complet de ses facultés : c'est l'adhésion à une doctrine dont on

comprend le sens, dont on connaît la preuve, qu'on a librement cherchée, librement discutée; avec laquelle on a contracté cette sainte et solide alliance qui s'établit après examen entre une proposition vraie et un esprit juste. Cette foi est la vraie foi; cette fonction est la véritable fonction de l'intelligence. On se trompe sur tous les points et de toutes les façons, quand on dit qu'il faut empêcher l'homme d'étudier, de penser; lui ôter la curiosité, et la liberté; le décourager du raisonnement, l'en rendre incapable; tenir son esprit, son cœur et sa volonté en tutelle, l'attacher, en un mot, à la vérité par des procédés qui seraient tout aussi efficaces pour l'attacher à la superstition et à l'erreur. Le Créateur n'a pas si mal fait sa besogne qu'on soit obligé de mutiler l'homme et de le dégrader pour le sauver. Non-seulement la liberté nous est douce, mais elle nous est salutaire. Elle va au bien, c'est-à-dire au vrai, comme toutes les puissances que nous tenons de Dieu. La raison et la vérité ont été faites l'une pour l'autre.

« La religion est dans le cœur de l'homme le sommet des devoirs, des pensées et des affections. Elle est la justice à son plus haut degré, la lumière dans toute sa splendeur, l'amour dans son plus pur et son plus ardent foyer; et, par cela même, elle a besoin, pour vivre, de toute la liberté de notre âme. Quiconque impose à notre âme un joug arbitraire, y affaiblit ou y étouffe la religion, parce qu'il est impossible de dégrader notre nature sans la rendre moins capable de ses élans vers Dieu. Pour aimer Dieu, il faut être doué d'un cœur chaste, généreux, sympathique, emporté facilement dans les sphères de l'invisible, et la servitude, en courbant l'homme sous la loi de la crainte, l'incline ordinairement à la bassesse des vues et des aspirations. Mais restât-il fidèle aux traditions de sa conscience, cherchât-il dans le Dieu de ses pères la consolation de l'esclavage, cette ressource ne lui demeurerait pas assurée. Tôt ou tard la tyrannie, après

avoir anéanti le citoyen, s'attaque à l'homme lui-même; elle veut pénétrer dans l'inviolable asile de ses sentiments les plus chers, et lui imposer, au nom d'une souveraineté impie, la religion qui convient à ses maîtres. La liberté de conscience n'a survécu nulle part à la chute des libertés civiles; toutes les servitudes s'appellent l'une l'autre par la logique inhérente à tout, et qui fait que chaque chose se développe inévitablement dans le cycle entier de sa nature. L'esclave espère en vain sauver sa religion et s'y retenir ardemment, comme à une ancre de sainteté et d'élévation; la main qui l'opprime ne saurait lui laisser ce recours intérieur à la majesté de son âme; elle a trop d'intérêt à le corrompre et à l'avilir pour ne pas le poursuivre jusque là. C'est pourquoi la liberté est nécessaire à la religion[1].... »

Concluons que, dans la société moderne, la liberté de penser doit être absolue. Comme le monde du droit divin, pour être conséquent, avait à sa tête des conciles, il faut que le monde de la science, pour être conséquent, se garde d'attenter à la liberté et à la souveraineté de la science : c'est la science qui l'a fondé, et c'est elle aussi qui le répare, qui l'améliore, qui l'entraîne à sa suite. Le temps de l'immobilité n'est plus : le monde appartient sans retour à la raison, à la liberté, au progrès. On dirait, à entendre les ennemis de la liberté, que l'objet propre de la raison n'est pas la vérité, que la condition fondamentale de la liberté n'est pas la loi naturelle, que rien ne doit être stable dans nos lois, nos institutions et nos mœurs, si on ne s'empresse de déclarer que la société est dès à présent parfaite, et qu'on ne peut, sans imprudence, songer à la modifier. Ils ne voient pas que la raison porte en elle-même ses axiomes, qu'elle se développe suivant des lois inflexibles; que dans ses applications

1. M. Lacordaire, *Discours sur le droit et le devoir de la propriété.* (Voy. le *Correspondant* du 24 septembre 1858, p. 11.)

aux actions humaines, elle est guidée par les faits et gouvernée par les principes; que de tous les établissements qui nous entourent, ceux-là seuls ont besoin de stabilité, je dirais presque d'éternité, qui dépendent directement de la loi naturelle, comme la propriété et la famille, la justice et la liberté; que le progrès qu'on appelle, la liberté qu'on invoque, n'est que pour les méthodes et non pour les principes; qu'il n'est pas plus possible à une société libre de changer la morale, qu'à la raison de changer les axiomes; qu'en demandant l'éternité pour des conventions arbitraires ou maladroites, ils commettent la faute d'enchaîner l'homme à de mauvaises lois, et le crime de compromettre les principes sacrés dont ils confondent la cause avec celle de leurs créations éphémères.

Est-ce qu'on n'a pas opposé l'éternité de la loi à Turgot, quand il abolit les jurandes; à Malesherbes, quand il tenta d'abolir les lettres de cachet; à Louis XVI quand il abolit la mainmorte dans ses domaines[1]; à la Constituante, quand elle abolit la noblesse et les parlements; à Louis-Philippe, quand il abolit la religion d'État, le double vote, le vote au chef-lieu, les grands colléges, la pairie héréditaire, les cours prévôtales; au gouvernement de 1848, quand il abolit l'esclavage, et la peine de mort en matière politique? Le monde avance plus par les institutions qu'il abandonne, que par celles qu'il édifie, semblable à un vaisseau qui accroît sa vitesse en jetant son lest. Il est fort heureux vraiment que la prétention de faire les lois éternelles ne soit qu'un vain et ridicule mensonge, et que nous ne soyons pas obligés aujourd'hui d'obéir aux lois de nos ancêtres barbares. Nous-mêmes, quand nous jetons les yeux autour de nous, avons-nous tant sujet de nous applaudir, et de souhaiter l'éternité

1. Dans la séance de l'Académie française du 25 août 1782, d'Alembert fit connaître au public que l'édit de 1779 par lequel Louis XVI abolissait la servitude dans ses domaines, n'était pas encore enregistré au parlement de Besançon.

pour nos conventions et nos établissements? Sommes-nous bien ravis de nos sociétés anonymes, de nos actions à primes, de nos préciputs industriels, de nos jeux de bourse, de l'argent ôté à l'agriculture languissante et jeté dans la spéculation; de nos myriades de fonctionnaires, de nos ouvriers mal nourris, mal logés et mal élevés; de notre luxe sans frein, de nos écoles impuissantes, de nos livrets, de nos lois prohibitives, de nos tarifs, de nos taxes, de nos mercuriales, de notre stupide admiration pour le sabre, de nos armées d'un demi-million d'hommes en pleine paix, de nos chemins de fer ruinés avant de naître, de nos diplômes et de nos patentes; de nos passe-ports, de notre concordat, de nos lois sur la liberté de conscience et sur la presse? Quand on se dégage de l'éducation et de la routine, est-ce qu'on ne voit pas dans nos grandeurs de profondes misères, dans nos créations des causes de ruine, et des ruines déjà croulantes; dans nos règlements des entraves gothiques, qui prouvent notre force et causent notre faiblesse, semblables à quelque merveilleux cachot qu'un architecte aurait construit avec tout son art tout exprès pour s'y enfermer lui-même? Pour que la loi humaine fût éternelle, il faudrait que la science ne fût pas la maîtresse de la loi, ou que la science fût stérile. Chaque forme est un temps d'arrêt, un provisoire. On s'arrête, on met à part quelques vérités suivant le principe de Descartes; et, pendant qu'on est ainsi abrité, on cherche en avant. La mine est féconde, et chaque jour, oui, depuis un siècle, chaque jour on entend les pionniers crier : « Victoire! » La société aujourd'hui ne se comprend plus sans un pouvoir législatif constamment à l'œuvre, et sans les écoles. L'école est la rançon du présent et l'atelier de l'avenir.

L'humanité est-elle capable de créer des institutions et des lois parfaites? Non, elle n'en est pas capable; elle doit donc toujours s'efforcer d'améliorer ses institutions

et ses lois. Les besoins de l'humanité sont-ils les mêmes à toutes les époques de l'histoire? Non ; ils se développent, ils se transforment. Donc le système de l'immobilité est à la fois injuste et contre nature. Donc il faut permettre à la pensée de travailler aux améliorations nécessaires. Il faut mettre les questions à l'étude, pour que le progrès se fasse sans secousse et sans tâtonnement, avec maturité, avec sécurité. Il n'y a pas de milieu : il sera l'œuvre de la science, ou celle de la passion. Il viendra d'en haut par l'accroissement des lumières, ou d'en bas, par l'excès du mal et le besoin de vengeance. Les vrais, les intelligents conservateurs doivent se montrer les défenseurs les plus jaloux de la liberté de penser. Aimeriez-vous mieux une révolution[1]?

Est-ce à dire que, parce que nous soutenons la légitimité et la nécessité du progrès, nous jetons l'interdit sur toutes les lois d'application? Au contraire, en faisant dépendre leur améliorations des progrès de la science, nous leur donnons la seule immutabilité dont elles soient susceptibles. Les conservateurs aveugles veulent les rendre éternelles dans le mouvement de l'histoire; les révolutionnaires veulent les briser, au hasard d'entraîner de sanglantes catastrophes. Nous disons qu'il faut les respecter et les améliorer. Plus nous voulons de liberté dans l'école, plus nous exigeons de respect pour la loi subsistante, expression de la volonté commune. Ainsi se concilient l'ordre et la liberté, la paix et le progrès. Le respect des lois, qui est le fondement de l'ordre, ne coûte rien à la liberté, parce que la science demeure maîtresse de chercher à rendre les lois meilleures, ou à les rendre inutiles.

Quant aux lois éternelles « que les hommes ne font pas, et qui font les hommes, » la science et l'État doi-

1. *Revendication de la liberté de penser*, discours par J. H. Fichte. (Traduction de M. Jules Barni, p. 6.)

vent s'attacher, d'un commun accord, à les promulguer avec clarté, à les maintenir avec fermeté. Elles sont le phare que Dieu nous accorde pour nous guider au milieu de l'instabilité des choses humaines. Ni le scepticisme, ni les révolutions ne peuvent les entamer. Il sera éternellement vrai qu'il n'y a qu'une seule morale, souveraine de nos consciences et de la conscience des nations; que la liberté de l'homme n'est pas moins sacrée que sa vie; que les lois humaines ne sont légitimes qu'à condition d'être nécessaires, et dans la mesure de leur nécessité; qu'elles ne peuvent ni troubler l'ordre des affections de la nature, ni créer des priviléges, ni s'opposer au progrès, c'est-à-dire à la science, ni se placer entre l'homme et Dieu, par un attentat sacrilége et inutile.

Ces lois primordiales sont à la législation ce que les axiomes sont à la science de penser. Elles restent immuables, pendant que nous nous efforçons sans relâche d'améliorer les lois d'application, et de rendre ainsi chaque jour les méthodes plus simples, et la liberté plus entière. En un mot, il n'y a de solide et d'éternel dans la législation, que la morale.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

CHAPITRE I.

LA LIBERTÉ DU FOYER.

CHAPITRE II.

LA LIBERTÉ DU CAPITAL.

CHAPITRE III.

LA LIBERTÉ DE L'ATELIER.

CHAPITRE IV.

LA LIBERTÉ DE PENSER.

FIN DE LA TABLE

9159 — Imp. génér. de Ch. Lahure, rue de Fleurus, 9, à Paris.

TABLEAU DE LA NATURE

PAR LOUIS FIGUIER

5 VOLUMES GRAND IN-8 ILLUSTRÉS DE NOMBREUSES FIGURES

Prix de chaque volume broché, 10 fr.

LA DEMI-RELIURE, DOS EN CHAGRIN, PLATS EN TOILE ET TRANCHES DORÉES SE PAYE 4 FR. EN SUS

M. Louis Figuier a voué son existence à la tâche de répandre dans le public contemporain le goût des connaissances et des études scientifiques.



CARAVANE DANS LE SAHARA

Doué par excellence de toutes les qualités nécessaires à cet ordre de travaux, — savoir étendu, talent d'exposition,

méthode rigoureuse, clarté constante, style élégant et ferme, — M. Louis Figuier a voulu composer, pour l'instruction et la distraction de la jeunesse, un ensemble d'ouvrages didactiques sur l'histoire naturelle.

De là ce *Tableau de la nature*, consacré par un succès extraordinaire, et que les hommes faits ont disputé aux jeunes gens, quand ils ont vu tout ce qu'il y avait d'instruction sérieuse sous cette exposition brillante, et de rigueur scientifique dans cette attrayante clarté.

Le nombre et la beauté des gravures qui accompagnent cet important ouvrage lui donnent un attrait particulier, en même temps qu'elles facilitent l'intelligence des descriptions scientifiques ou pittoresques.

Le premier volume qui ait paru du *Tableau de la nature*, a pour titre : *la Terre avant le Déluge*. Dans ce livre, aujourd'hui populaire en France, et que de nombreuses traductions ont répandu à l'étranger, M. Louis Figuier expose les phases successives que notre globe a traversées, pour arriver à son état présent, et fait passer sous nos yeux le spectacle saisissant de tous les êtres, animaux et plantes, qui se sont succédé sur la terre depuis son origine. Trente mille exemplaires de cet ouvrage, écoulés en cinq ans, disent assez à quels besoins répondait ce traité populaire de géologie.

Le second volume du *Tableau de la nature* a pour titre : *la Terre et les Mers*. Ici l'auteur décrit la terre actuelle, et l'étudie sous ses principaux aspects. C'est une sorte de géographie physique, que l'auteur a su rendre, par l'attrait du style et la variété des descriptions, aussi intéressante qu'un roman.

Après avoir considéré, dans ces deux volumes, la terre pour ainsi dire nue, M. Louis Figuier, dans les deux volumes

suivants, étudie l'épanouissement, à sa surface, de la vie végétale et animale.

L'*Histoire des Plantes*, accompagnée de figures dessinées d'après nature, et qui ont obtenu, par leur exactitude et leurs qualités artistiques, toute l'approbation des hommes spéciaux, forme le traité de botanique élémentaire le plus lucide et le plus exact que l'on puisse mettre entre les mains de la jeunesse et des gens du monde.

Les deux volumes suivants commencent une zoologie anecdotique, où les mœurs et les instincts des animaux sont racontés avec charme et avec entrain, sans jamais rien sacrifier de la rigueur ni de la précision que la science exige.

Les *Zoophytes* et les *Mollusques* sont étudiés dans le volume qui a paru en 1866; les *Insectes*, dans le volume qui vient de paraître.

Les volumes qui feront suite seront consacrés aux *Reptiles et Poissons*, aux *Oiseaux*, aux *Mammifères*, enfin à la description de l'*Homme*. Ainsi sera justifié le titre de *Tableau de la nature* donné à cette collection qui embrassera tous les règnes, et qui sera comme l'Encyclopédie pittoresque des sciences naturelles.

Telles sont les premières assises du véritable monument que M. Louis Figuier élève aux sciences naturelles, et qui, chaque année, présente à la jeunesse les plus attrayantes lectures, empruntées, non aux vaines fictions des contes ou des histoires imaginaires, mais aux utiles leçons de la science et de la vérité.

VOLUMES DU TABLEAU DE LA NATURE

EN VENTE A LA LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET C[ie]

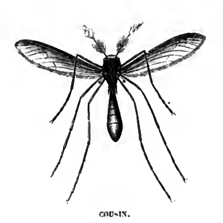
I. — **La Terre avant le déluge.** 5e édition. Un volume contenant 25 vues idéales de paysages de l'ancien monde, 325 autres figures et 8 cartes géologiques coloriées.

II. — **La Terre et les Mers,** ou **Description physique du globe.** 3e édition. Un vol. contenant 182 vignettes et 20 cartes de géographie.

III. — **Histoire des Plantes.** Un vol. illustré de 415 vignettes dessinées par Faguet, préparateur du Cours de botanique à la Faculté des Sciences de Paris.

IV. — **Zoophytes et Mollusques.** Un vol. illustré de 385 vignettes dessinées d'après les plus beaux échantillons du Muséum d'histoire naturelle et des principales collections de Paris.

V. — **Les Insectes.** Un volume illustré d'environ 500 vignettes dessinées d'après nature et de 12 grandes compositions.



COUSIN.

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

PRÉFACE.

Quel est le moyen de rendre un pays libre? Est-ce de lui donner une Constitution libérale? Non; c'est de lui donner les mœurs de la liberté. Il y a deux choses impossibles : fonder la liberté dans un peuple qui ne la comprend pas, ou la détruire dans un peuple qui la comprend. J'ai essayé de montrer, dans *la Liberté politique*, quelles sont les conditions et les garanties de la liberté ; j'en ai décrit, pour ainsi dire, la forme extérieure; je voudrais maintenant aller la chercher dans sa source, c'est-à-dire jusque dans l'âme humaine. Pourquoi, depuis tant d'années, tous les amis de la liberté font-ils tant d'efforts pour réformer l'éducation? C'est que tout dépend de l'éducation, tout dépend des mœurs. Ce qui crée un peuple, ce qui le fait ce qu'il est, c'est la famille, l'atelier et l'école.



EXTRAIT DE LA BIBLIOTHÈQUE VARIÉE

FORMAT IN-18 JÉSUS, A 3 FR. 50 CENT. LE VOLUME.

About (Edm.). Causeries. 1 vol. — La Grèce contemporaine. 1 vol. — Le Progrès. 1 vol. — Madelon. 1 vol. — Le salon de 1864. 1 vol. — Théâtre impossible. 1 vol.

Achard (Amédée). Album de voyages. 1 vol.

Ackermann. Contes et poésies. 1 vol.

Arnould (Edm.). Sonnets et poèmes. 1 vol.

Barrau. Histoire de la Révolution française. 1 vol.

Bautain (l'abbé). La belle saison à la campagne. 1 v. — La chrétienne de nos jours. 2 vol. — Le chrétien de nos jours. 2 vol. — La religion et la liberté. 1 v. — Manuel de philosophie morale. 1 vol.

Bellemare (A.). Abd-el-Kader. 1 vol.

Belloy (de). Le Chevalier d'Aï. 1 vol. — Légendes fleuries. 1 vol.

Bersot (E.). Mesmer ou le magnétisme animal. 1 v.

Boulé. Phidias, drame antique. 1 vol.

Byron. Œuvres complètes. trad. de Laroche. 4 vol.

Calemard de la Fayette (Ch.). Le poëme des champs. 1 vol.

Caro (E.). Études morales. 1 v. — L'idée de Dieu. 1 v.

Castellane (de). Souvenirs de la vie militaire. 1 v.

Cervantès. Don Quichotte. 2 vol.

Charpentier. Les écrivains latins de l'empire. 1 v.

Chateaubriand. Le génie du christianisme. 1 vol. — Les martyrs. 1 vol. — Atala, René, les Natchez. 1 v.

Cherbuliez (V.). Le comte Kostia. 1 vol. — Paule Méré. 1 vol. — Roman d'une honnête femme. 1 vol.

Chevalier (M.). Le Mexique ancien et moderne. 1 v.

Chodzko. Contes slaves. 1 vol.

Crépet (E.). Le trésor épistolaire de la France. 2 v.

Dante. La Divine comédie, trad. par Fiorentino. 1 vol.

Dargaud (J.). Marie Stuart. 1 vol. — Voyage aux ..ons. 1 vol. — Voyage en Danemark. 1 vol.

Daumas (E.). Mœurs et coutumes de l'Algérie. 1 v.

Deschanel (Em.). Physiologie des écrivains. 1 vol.

Duruy (V.). Causeries de voyage; De Paris à Vienne. 1 vol.

Énault (L.). Constantinople et la Turquie. 1 vol.

Ferry (Gabr.). Le coureur des bois. 2 vol. — Costal l'Indien. 1 vol.

Figuier (Louis). [illegible] du merveilleux. 4 vol. — L'alchimie et les alchimistes. 1 vol. — Les applications nouvelles de la science. 1 vol. — L'année scientifique, 10 années (1856-1865). 10 vol.

Fléchier. Les grands jours d'Auvergne. 1 vol.

Fromentin (Eug.). Dominique. 1 vol.

Garnier. (Ad.). Traité des facultés de l'âme. 3 v.

Guizot (F.). Un projet de mariage royal. 1 vol.

Hoëfer. La chimie enseignée par la biographie de ses fondateurs. 1 vol.

Houssaye (A.). Le violon de Franjolé. 1 vol. — Histoire du 41e fauteuil. 1 vol. — Voyages humoristiques. 1 vol.

Hugo (Victor). Notre-Dame de Paris. 2 vol. — Bug-Jargal, Le dernier jour d'un condamné. 1 vol. — Odes et ballades. 1 vol. — Les voix intérieures, Les rayons et les ombres. 1 vol. — Légende des siècles. 1 vol. — Orientales, Feuilles d'automne, Chants du crépuscule. 1 vol. — Théâtre. 4 vol. — Les contemplations. 2 vol. — Le Rhin. 3 vol. — Mélanges. 2 vol. — Han d'Islande, Discours. 2 vol.

Jouffroy. Cours de droit naturel. 2 vol. — Cours d'esthétique. 1 vol. — Mélanges. 2 vol.

Jurien de la Gravière (l'amiral). Souvenirs d'un amiral. 2 vol. — Voyage en Chine. 2 vol. — La marine d'autrefois. 1 vol.

La Landelle (G. de). Le tableau de la mer. 2 v.

Lamartine (A. de). Méditations poétiques. 2 vol. — Harmonies poétiques. 1 vol. — Recueillements poétiques. 1 vol. — Jocelyn. 1 vol. — La chute d'un ange. 1 vol. — Voyage en Orient. 2 vol. — Lectures pour tous. 1 vol.

Lanoye (F. de). Le Niger. 1 vol. — L'Inde contemporaine. 1 vol.

Laugel. Études scientifiques. 1 vol.

La Vallée (J.). Zurga le chasseur. 1 vol.

Lecoq (Henri). La vie des fleurs. 1 vol.

Lindau (R.). Un voyage autour du Japon. 1 vol.

Loiseleur. Les crimes et les peines. 1 vol.

Lucien. Œuvres complètes, tr. par M. Talbot. 2 vol.

Macaulay (lord). Œuvres diverses. 2 vol.

Malherbe. Œuvres poétiques. 1 vol.

Marmier. En Alsace: L'avare et son trésor. 1 vol. — En Amérique et en Europe. 1 v. — Gazida. 1 v. — Hélène et Suzanne. 1 vol. — Un été au bord de la Baltique. 1 vol. — Le roman d'un héritier. 1 vol. — Les Fiancés du Spitsberg. 1 vol. — Lettres sur le Nord. 1 vol. — Mémoires d'un orphelin. 1 vol. — Sous les sapins. 1 vol.

Michelet. L'amour. 1 vol. — La femme. 1 vol. — La mer. 1 v. — L'insecte. 1 v. — L'oiseau. 1 v.

Moges (le marquis de). Souvenirs d'une ambassade en Chine et au Japon. 1 vol.

Moléon (P. de). Caprices d'un régulier. 1 vol.

Monnier. L'Italie est-elle la terre des morts? 1 v.

Mortemart (baron de). La vie élégante. 1 vol.

Mouy (Ch. de). Les jeunes ombres. 1 vol.

Nisard (Ch.). Curiosités de l'étymologie française. 1 v.

Nodier (Ch.). Sept châteaux du roi de Bohême. 1 vol.

Nourrisson. Les Pères de l'Église latine. 2 vol.

Ossian. Poëmes gaéliques. 1 vol.

Patin. Études sur les tragiques grecs. 4 vol.

Perrens (F. T.). Jérôme Savonarole. 1 vol.

Pfeiffer (Mme Ida). Voyage d'une femme autour du monde. 1 vol. — Mon second voyage autour du monde. 1 vol. — Voyage à Madagascar. 1 vol.

Pouchet (le Dr A. F.). L'univers; les infiniment grands et les infiniment petits. 1 vol.

Pouchkine. Poëmes dramatiques. 1 vol.

Prevost-Paradol. Études sur les moralistes français. 1 vol. — Histoire universelle. 2 vol.

Quatrefages (de). Unité de l'espèce humaine. 1 v.

Raymond (X.). Les marines de la France et de l'Angleterre. 1 vol.

Renaud. Les pensées tristes. 1 vol.

Rendu (V.). L'intelligence des bêtes. 1 vol.

Roland (Mme). Mémoires. 2 vol.

Roussin (A.). Une campagne au Japon. 1 vol.

Saintine (X.-B.). Picciola. 1 vol. — Seul! 1 vol. — Le chemin des écoliers. 1 vol. — La mythologie du Rhin. 1 vol.

Sand (George). Jean de la Roche. 1 vol.

Scudo. Critique et littérature musicales. 2 vol. — Le Chevalier Sarti, roman musical. 1 vol. — L'année musicale, 3 années (1859-1861). 3 vol.

Sévigné (Mme de). Lettres. 8 vol.

Simon (Jules). Le devoir. 1 vol. — La religion naturelle. 1 vol. — La liberté. 2 vol. — La liberté de conscience. 1 vol. — L'ouvrière. 1 vol.

Strada (de). Essai d'un ultimum organum, ou considération scientifique de la Méthode. 2 vol.

Taine (H.). Voyage aux Pyrénées. 1 vol. — Essai sur Tite Live. 1 vol. — Nouveaux essais de critique et d'histoire. 1 vol. — La Fontaine et ses fables. 1 vol. — Les philosophes français du XIXe siècle. 1 vol.

Théry. Conseils aux mères. 2 vol.

Töpffer (Rod.). Le presbytère. 1 vol. — Nouvelles genevoises. 1 vol. — Rose et Gertrude. 1 vol. — Réflexions et menus propos. 1 vol.

Trémaux (P.). Origine et transformations de l'homme et des autres êtres. Première partie. 1 v.

Vapereau (Gust.). L'année littéraire. 8 années (1858-1865). 8 vol.

Viardot (L.). Les musées d'Allemagne. 1 vol. — Les musées d'Angleterre, de Belgique, etc. 1 vol. — Les musées d'Espagne. 1 vol. — Les musées de France. 1 vol. — Les musées d'Italie. 1 vol.

Viennet. Fables complètes. 1 vol.

Vigneaux. Souvenirs d'un prisonnier de guerre au Mexique. 1 vol.

Vivien de St-Martin. L'année géographique. 4 années (1862-1865). 4 vol.

Wallon. Vie de N.-S. Jésus-Christ, selon la concordance des quatre Évangélistes. 1 vol.

Wey (Francis). Dick Moon en France. 1 vol. — La haute Savoie. 1 vol.

Widal. Études sur Homère. 1re partie: L'Iliade. 1 vol.

Zeller (J.). Épisodes dramatiques de l'histoire d'Italie. 1 vol. — L'année historique, 4 années (1859-1862). 4 vol.

Zschokke (H.). Contes suisses, traduits. 1 vol.

Imprimerie générale de Ch. Lahure, rue de Fleurus, 9, à Paris.





